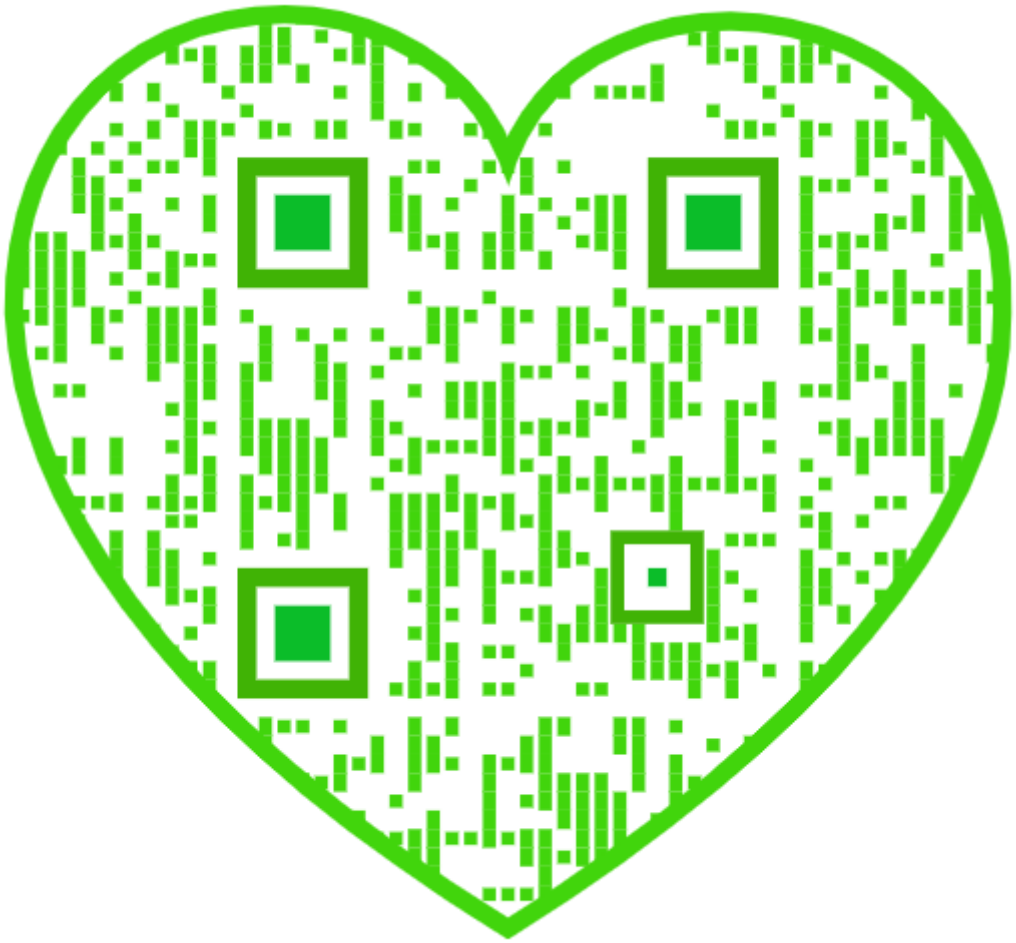
De Achttiende Eeuw. Jaargang 41

bron
De Achttiende Eeuw. Jaargang 41. Uitgeverij Verloren, Hilversum 2009

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/_doc003200901_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren i.s.m. DE ACHTTIENDE EEUW



[2009/1]

Maskerade en Ontmaskering
Inleiding congresbundel DAE[1]
Kornee van der Haven en Eveline Koolhaas-Grosfeld

'Maskerade en Ontmaskering' was het thema van het veertigjarig jubileumcongres van de Werkgroep Achttiende Eeuw in 2008. De keuze voor dit onderwerp lokte enthousiaste reacties uit - resulterend in de mooie vertogen die hier gebundeld zijn -, maar wekte soms ook enige bevreemding. De *negentiende* eeuw was toch, in de woorden van Marita Mathijsen, *De gemaskerde eeuw*? In haar spraakmakende boek betoogt Mathijsen dat de kloof die de hooggestemde idealen van de negentiende eeuw scheidde van de rauwe werkelijkheid zo groot was, dat maskers onmisbaar waren. De negentiende-eeuwse maskers stonden steeds tussen Natuur en Cultuur, en dienden er vooral toe de ontembare Natuur te bezweren. Wie niet voldeed aan de strenge eisen die de Cultuur stelde, hield gemaskerd de schijn op van fatsoen.

Zeventiende-eeuwse maskers waren er ook in overvloed. Perez Zagorin laat in *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, & Conformity in Early Modern Europe* in het bijzonder de religieuze en filosofische maskerade beginnen ten tijde van de Reformatie. Hij begint met Calvijn om uiteindelijk bij Hobbes en Spinoza te belanden, die zich wel moesten accommoderen om niet in aanvaring te komen met de religieuze en politieke autoriteiten. Vergelijkbaar is het meer recente *Dissimulations* van Jean-Pierre Cavaillé, over de zeventiende-eeuwse *libertinage érudit*: Vanini, Le Mothe le Vayer, Gabriel Naudé. In de zeventiende eeuw lijkt het niet zozeer de discrepantie tussen Natuur en Cultuur, of tussen Feit en Norm te zijn die maskers nodig maakt, maar is het de intellectuele *heterodoxie* die kennelijk gemaskeerd moet worden.[2]

De achttiende eeuw onderscheidt zich vooral door haar voornemen om het masker van de wereld af te trekken. Zij wenste zich niet neer te leggen bij het adagium dat de hele wereld gemaskerd gaat; dubbelzinnigheid diende plaats te maken voor eenvoud, hypocrisie voor oprechtheid, gekunsteldheid voor natuurlijkheid. De ideale situatie werd geprojecteerd op de oorspronkelijke mensheid, terug naar de eenvoud werd een ideologie. Dat dit mythische verleden in de achttiende eeuw sterker dan ooit tot de verbeelding sprak, zal de neiging tot 'ontmaskering' zeker hebben aangemoedigd, maar er was natuurlijk meer aan de hand. Een verklarende omstandigheid is wellicht ook het typisch achttiende-eeuwse streven naar een strikte scheiding tussen het publieke domein en de politieke macht. Die scheiding zou de vrijheid van individuen waarborgen om zich in dat publieke domein te ontplooien. In de Republiek is dit ideaal van een beschermd publiek domein de afgelopen decennia min of meer terug-

1 Met dank aan de voorzitter van de werkgroep Wiep van Bunge; de eerste drie passages van deze inleiding zijn grotendeels ontleend aan de toespraak waarmee hij het congres opende.

2 Zie ook Van Houdt, *On the Edge of Truth and Honesty*.

gevonden als praktijk in de tweede helft van de achttiende eeuw, toen vooral dankzij het Nederlandse genootschapswezen een geïnformeerde, publieke opinie ontstond, een arena waarbinnen met name veel over de toekomst van Nederland zelf werd geschreven en gesproken. Wellicht waren binnen deze arena maskers niet meer zo nodig - en mogelijk zaten zij zelfs in de weg?

Ook een sociaal-psychologisch interpretatiekader is denkbaar. Zo brengt Dror Wahrmann in *The Making of the Modern Self* de toenemende afkeer van maskerades in het achttiende-eeuwse Engeland in verband met de ontwikkeling van een modern, persoonlijk identiteitsbesef. Uit zijn onderzoek naar de meest uiteenlopende culturele praktijken - van travestie tot antropologie - komt duidelijk naar voren dat de vroeg achttiende-eeuwse opvatting over identiteit nog betrekkelijk fluïde was. Men had als het ware de keuze uit een set van identiteiten, een set van maskers (Wahrmann spreekt ook wel van een 'matrix' van identiteiten) waarin men zelf positie moest kiezen. De flexibiliteit in het aannemen van identiteiten gold enerzijds als een voorwaarde om sociaal succesvol te kunnen opereren, anderzijds lagen er wellicht ook verborgen verlangens en emancipatoire mogelijkheden besloten in dit tijdelijk maskeradespel. Omstreeks 1770-1780 zou dit veranderen, eerst toen ontstond wat Wahrmann noemt, 'a sense of a stable inner core of selfhood.'[3]

Wahrmann heeft voor zijn onderzoek dankbaar gebruik gemaakt van het boek van Terry Castle, *Masquerade and civilization*, dat een boeiend beeld geeft van de massale, commerciële maskeradefeesten in het achttiende-eeuwse Engeland - dus van maskerades in letterlijke zin. Dat er aan deze uiting van een oude, magische volkscultuur in de jaren 1770-1780 vrij abrupt een einde kwam, sluit dan ook goed aan bij Wahrmanns opvattingen. Castles verklaring van de ondergang van de eerder zo intens beleefde maskerades vindt Wahrmann echter niet bevredigend. Castle ziet een veelheid van factoren, die de altijd al aanwezige kritiek op vermomming van de kant van predikanten en pamflettisten nieuwe kracht hebben bijgezet: naast maatschappelijke ontwikkelingen als industrialisatie, groei van de steden, toenemend standsbewustzijn, bureaucratisering, burgerlijke disciplinering en het taboe op frivoliteiten, ook de voortschrijdende rationalisering van de wetenschap, met haar ongeloof in metamorfose, afkeer van dubbelzinnigheden, behoefte aan differentiatie en classificatie.[4]

Wahrmann bekijkt het verdwijnen van de maskerade liever vanuit zijn historisch kader van het identiteitsbesef. Volgens hem is de plotselinge overgang van het oude naar het moderne *régime of identity* het gevolg van de enorme identiteitscrisis die de Amerikaanse Vrijheidsstrijd in Engeland veroorzaakte. De schokkende ervaring dat de Amerikaanse tegenstanders eigenlijk niet van de Britten te onderscheiden waren, dat als het ware de eigen soort zich ontpopte als de vijand, had elk plezier in carnavaleske dubbelzinnigheid vergald en ontoelaatbaar gemaakt.[5]

3 Zie ook Van Houdt, *On the Edge of Truth and Honesty*.
4 Wahrmann, *The making of the modern self*, 168.
5 Castle, *Masquerade and civilization*, 98-109.

Een eigenzinnig maar goed gedocumenteerd boek als dat van Wahrmann zet aan tot nadenken hoe de situatie in Nederland was. Dit is de opzet van deze bundel: verkenning van het tot nog toe verwaarloosde fenomeen van de maskerade - in letterlijke en figuurlijke zin. Het hier verzamelde materiaal zal meer inzicht geven in de opvattingen over identiteit, individualiteit en authenticiteit in het achttiende-eeuwse Nederland. De historiografische verwaarlozing, hoe interessant ook, komt hier overigens niet expliciet aan bod. We laten het bij de suggestie dat historici misschien te veel geloof hebben gehecht aan wat bij Johannes Le Francq van Berkheij een 'oude bestendige' karaktertrek van de Hollanders heet, namelijk dat zij 'in al haar doen, zulk eene weezenlijke waarde aan alle haare verrigtingen, zelfs tot in den opschik, geeven, dat zij uitwendig niets vertoonen dan 't geen inderdaad plaats heeft.'[6]

Met het thema 'Maskerade en Ontmaskering' stellen wij deze 'typisch Hollandse' degelijkheid en eerlijkheid graag ter discussie. Daarmee opent zich een breed onderzoeksveld van vermommingen en onthullingen in het culturele en maatschappelijk leven van de achttiende eeuw. Dat de meeste auteurs zich bij de verkenning van dit relatief nieuwe onderzoeksveld oriënteren op de kritische bejegening van de maskerade ligt voor de hand. Immers, de argwaan en protesten die de verhullingspraktijken opriepen komen in veel gevallen het dichtst aan het oppervlak. Het meest evident is dit wel bij de veroordeling van hoofse maskerades. In de zeventiende en achttiende-eeuwse literatuur stond het hofleven haast synoniem voor vermomming en bedrog. Zoals Jeroen Duindam in zijn inleidend artikel onthult, hebben we hier in hoge mate te maken met een literair cliché, dat onze blik op de dagelijkse praktijk van het hofleven danig heeft weten te vertroebelen. Dat het hofleven minder eenduidig was dan kritische schrijvers deden geloven, neemt niet weg dat verkleedpartijen en gemaskerde bals schering en inslag waren aan de Europese hoven. Zij waren gerelateerd aan de religieuze kalender, legt Duindam uit, en dienden in het algemeen het paradoxale doel om de sociale hiërarchie te bevestigen, juist door haar tijdelijk op zijn kop te zetten.

Maskerades in de Republiek: een eerste verkenning

Beschrijvingen van hoofse maskerades of van commerciële verkleedpartijen zoals in Londen en Parijs, waar de elite de hoofse feestpraktijk imiteerde, zijn tot nog toe voor Nederland nauwelijks bekend. Wat niet wil zeggen dat dit type vermaak hier vreemd was. Zo nam het diplomatieke corps in Den Haag omstreeks 1713 de gelegenheid te baat om zich tijdens de onderhandelingen in de aanloop naar de Vrede van Utrecht op feestgebied duidelijk te profileren. Een groot aantal gezanten vertrok voor langere tijd naar Utrecht, waar hen door de Utrechtse autoriteiten onderdak werd geboden. Behalve theatervoorstellingen, verzorgd door Haagse komedianten, organiseerden zij grote *bals masqués*, waarvoor naast collega-diplomaten, ook belangrijke Utrechtse gasten werden uitgenodigd. Het waren met name de Spaanse en Portugese gezanten die flink uitpakten.

6 Berkheij, *Natuurlijke historie van Holland*, deel 3, 711-712.

De in Utrecht georganiseerde maskerades waren met zoveel zorg georganiseerd en de maskers zelf zo mooi vervaardigd, dat de buitenlandse gasten ervan opkeken. Zij hadden eigenlijk niet verwacht dat de provinciale Utrechters zo ervaren waren in het organiseren van feestelijke verkleedpartijen. Bovendien verliep alles, aldus een van de feestbeschrijvingen, zonder verwarring en dikdoenerij van de deelnemers in grote rust en met ieders goedkeuring:

> Ce pendant vous eussiez dit qu'on n'avoit fait autre chose que se masquer dans ce Païs-ci, & les masques y étoient d'un goût & d'une magnificence enchantée. Ils ne causerent ni confusion ni des crane, & tout s'y passa avec une tranquilité & un agrément le plus grand du monde.[7]

Het beschaafde en tamelijk onschuldige karakter van de Utrechtse maskerades blijkt ook uit een feestbeschrijving van een bal dat op 10 oktober 1713 door de hertog van Osuna, Spaans gezant, ter ere van geboorte van een koningszoon, de latere Ferdinand VI, was georganiseerd.[8] Een afbeelding van het bal toont een als koerier verklede man die de geboorte aankondigt. Een ander persoon is verkleed als Endymion, de personificatie van de slaap, die de vrouwen zou hebben vermaakt met het reciteren van op zijn kleding geborduurde - letterlijk slaapverwekkende - teksten, als 'Wanneer de sterren gaan slapen is het de rust die men moet zoeken.'[9]

Meer ophef moet het maskeradefeest veroorzaakt hebben dat de graaf van Tarouca op 1 februari 1713 ter ere van de geboorte van twee Portugese prinsen organiseerde. Er kwamen maar liefst vierhonderd mensen op af, onder wie ook veel inwoners van de stad Utrecht zelf.[10] In zijn feestbeschrijving noemt Nicolas Chevalier enkele verklede gasten bij naam:

> Je remarquai parmi les Dames Epouses de leurs Excellences les Plenipotentiaires, Madame la Comtesse de Dönhof qui étoit sous la figure de Flore, madame Marschalk de Bieberstein en Prettresse avec deux Grands Prêtres à ses côtés, Madame la Comtesse de Bergomi representoit la Nuit, Madame la Duchesse de St. Pierre habillée très richement d'un tissue d'or, étoit deguisée en Moresse, toutes les autres Dames enfin y étoient dans des habits de très bon gout, & se firent admirer par la justesse de leur Dance, ainsi que Son Excell. Monsgr. Le Duch de St. Pierre qui sous la figure d'un Esclave, portent de grosses chaines d'argent aux mains, étoit infatigable.[11]

7 *Lettres Historiques et Galantes, De deux Dames de Condition*, 353-354.
8 Chevalier, *Relation des fetes, que son excellence monseigneur le duc d'Ossone a données*, 8-14.
9 'Suadentque cadentia sydera somnos.' Chevalier, R*elation des fetes, que son excellence monseigneur le duc d'Ossone a données*, 11.
10 Ibidem, 29-32.
11 Ibidem, 31-32.

Het hertogelijk echtpaar van Saint-Pierre heeft duidelijk gekozen voor een gewaagde kostumering. De hertogin gaat verkleed als Moorse en kiest daarmee voor een etnografische en religieuze maskerade, terwijl haar echtgenoot onvermoeibaar rondloopt als slaaf met gouden ketenen. Zijn uitdossing is carnavalesk en overschrijdt het extreme standsverschil tussen hertog en slaaf. Op een prent van het eerder genoemde feest van de Spaanse gezant is te zien hoe de gewone Utrechtse burger toekijkt terwijl de elite zich vermaakt met experimenten op het gebied van uiterlijk en identiteit.[12] De verkleedpartijen vormen hier een opmerkelijk en vooral 'veilig' tijdverdrijf van de elite, die zich een dergelijk spel met nationaliteit en standsverschillen immers kan veroorloven.

Over de gedragscodes voor een gemaskerd bal valt het een en ander te lezen in het *Groot ceremonie-boek der beschaafde zeden* uit 1735, het eerste originele Nederlandse manierenboek. Een tweede druk verscheen in 1755. De auteur, Jan Willem Claus van Laar (1697?-1769), was een eenvoudig broodschrijver die zijn adviezen voornamelijk ontleende aan buitenlandse manierenboeken. Maar origineel is zijn poging om een brug te slaan tussen hoofse manieren en burgerlijke omgangsvormen. Op een gemaskerd bal heeft men meer vrijheid om iemand aan te spreken dan op een gewoon bal, aldus het Groot ceremonie-boek. Maar er zijn wel regels. Men spreekt iemand aan op de manier die past bij de vermomming. Je geeft dus geen speciale égards aan een hertogin die zich als dienstbode heeft verkleed, maar maakt ook nooit de faux pas om iemand tegen zijn wil te ontmaskeren; er zou wel eens een hooggeplaatst persoon achter het masker kunnen schuilen.[13] Nu zegt een manierenboek nog weinig over de praktijk, wat dat betreft verschaft een verordening van het Amsterdamse stadsbestuur uit 1783 meer informatie. Het legde een boete op van honderd gulden aan ieder die zich gemaskerd op straat begaf, of gekleed op een manier 'dienende ter onkenbaar maakinge van den persoon, welke het draagt.' Herbergiers, logementhouders of andere personen die hun etablissement verhuurden aan 'gemaskerde gezelschappen' hing zelfs een boete van zeshonderd gulden boven het hoofd.[14] Volgens de Duitse reiziger Jacob Grabner verbood het stadsbestuur maskerades omdat zij voor niets anders dienden dan om 'slegt gespuis met brave lieden onder een te vermengen, waardoor aldus gelegenheid wordt gegeeven om de burgerlijke tucht en goede zeden met voeten te treden, en over 't algemeen de veiligheid der stad daardoor gevaar zou kunnen loopen.'[15]

Het 'masker der geveinsheid'

De maskerade in overdrachtelijke zin, dus verhulling van identiteiten, ideeën of in-

12 Voor deze prent zie het omslag van *De Achttiende Eeuw* 40 (2008) nr. 2.
13 Claus van Laar, *Groot ceremonie-boek der beschaafde zeeden*, 520-521. De auteur gaf alleen de initialen CvL. Dat deze staan voor J.W. Claus van Laar is aan het licht gebracht door Jongenelen, 'De volmaakte Hollandse broodschrijver Jan Willem Claus van Laar.'
14 *Amsterdam in zijne opkomst, aanwas, geschiedenissen*, 392.
15 Zie *Brieven over de Vereenigde Nederlanden*, 346-347. Dit is de enigszins eigengereide vertaling door A. Loosjes van Grabners *Ueber die vereinigten Niederlande* (Gotha 1792). Dat er ook werkelijk verklede personen zijn veroordeeld, leest men in Dekker en Van de Pol, *Vrouwen in mannenkleren*, 136-137.

tenties, kon zich in allerlei vormen voordoen. Een ervan, de kunst van het veinzen, zullen we hier bij wijze van inleiding behandelen, want veinzen kwam eigenlijk bij elk type maskerade van pas. Justus van Effen spreekt in zijn *Hollandsche Spectator* van 'het masker der geveinsheid.'[16] Hij had er weinig mee op, zoals we straks zullen zien. De kunst van het veinzen is een vast hoofdstuk in de Europese manierenboeken. Die leerden hoe men zich dit gedrag kon eigen maken en waartoe het diende. De meeste manierenboeken gaan wat dit onderwerp betreft terug op het invloedrijke boek van de Spaanse Jezuït Baltasar Gracían, *Orácula manuel y arte de prudentia (Handorakel en kunst van de voorzichtigheid)*, dat bekend staat om zijn cynische, Machiavellistische inslag.[17] Het *Handorakel*, voor het eerst gepubliceerd in 1647, was bedoeld voor machthebbers - hovelingen, politici en hoge officieren - en geeft adviezen over hoe die macht te handhaven. (Zie ook de bijdrage van Duindam.) Een van Gracíans driehonderd korte maar krachtige adviezen gaat zo: 'Verhul uw opzet. De emoties zijn de bressen [openingen] van de ziel. De meest doelmatige werkwijze is uw opzet te verhullen: een speler die zich in de kaart laat kijken, riskeert te verliezen.'[18] De vroegste Nederlandse bewerking van Gracíans boek, in 1696, 1700, 1707 en in 1716 uitgebracht onder de titel: *L'homme de cour, of de konst der wijsheit, getrocken uyt de spaensche schriften van Gracían* [vanuit de Franse bewerking en vertaling door Nicolas Amelot de La Houssaie] zegt het zo: 'Bedek uw hart met een hegge van wantrouwen en van onthouding, voor de verspieders van uwe gedachten.'[19]

L'homme du cour is duidelijk een van de bronnen die Claus van Laar heeft gebruikt voor de paragrafen over het veinzen in het zojuist genoemde *Groot ceremonie-boek der beschaafde zeden*. De tekst is geschreven in de vorm van dialogen tussen een bijna volwassen jongen en meisje uit een aristocratisch milieu, en hun mentor, ongetwijfeld uit een gegoed burgerlijk milieu. Hij brengt hen de fijne kneepjes van de wellevendheid bij, voordat zij de grote wereld zullen betreden. Veinzen blijkt een van de belangrijkste bekwaamheden die zij nodig hebben om zich in die grote wereld staande te houden. Veinzen is, aldus de mentor: 'het bedekken van het geen in onze ziel omgaat door een bestudeerde tegengestelde uiterlijkheid, op dat men onze waare gevoelens niet te weeten zouden komen.'[20] Je innerlijk verbergen, is noodzakelijk om je te hoeden voor de kwaadaardigheden van je medemensen, legt de mentor uit. Dit wantrouwen typeert het uitgesproken negatieve mensbeeld dat de jongelui krijgen voorgelegd. Iedereen heeft wel een reden om zich anders voor te doen - armer of rijker, beter of slechter dan hij is, vertelt de mentor, en hij vervolgt: 'Dit maakt dat de geheele wereld gemaskerd gaat, en waarom men altijd geoordeeld heeft, dat de [ont]veinzing het nodigste

16 *Hollandsche Spectator*, nr. 182 (1733) 268.
17 Zie bijvoorbeeld Van Heck, 'Two Dutch academics on Niccolò Macchiavelli.' (Daniel Heinsius en Caspar Barleus).
18 Gracían, *Handorakel*, 50.
19 Amelot de la Houssaie, *L'homme de cour*, 400-401.
20 Claus van Laar, *Groot ceremonie-boek*, 248.

gedeelte van de burgerlijke t'zaamenleving was.'[21] En met burgerlijke samenleving bedoelt hij: 'alle de deftige leden van ons Gemenebest [...] van wat staat of stand het ook mag wezen.'[22] Dit is dus een heel wat ruimer publiek dan de politieke elite waar het veinzen oorspronkelijk voor bedoeld was. In boeken als dat van Gracían vinden we ook wel adviezen onder het kopje 'Een eerlijk man', maar dit onderdeel vormt bepaald geen hoofdzaak. Eerlijkheid blijkt daar toch meer iets voor gewonere burgers.

De auteur van het Groot ceremonie-boek was zich duidelijk bewust van de verwarring die hij zaaide door veinzen voor te schrijven aan burgers van de Nederlandse Republiek 'van wat staat of stand het ook mag wezen.' Vertwijfeld laat hij een van de pupillen aan de mentor vragen: 'maar kan dit [veinzen] met het caracter van een eerlijk man bestaan?' Het antwoord dat er een 'betamelijke wijze' van veinzen bestaat, die bedekt gaat onder de 'mantel van ongeveinstheid en openhertigheid', lijkt niet bepaald verhelderend.[23]

Een vergelijkbare situatie doet zich voor als de mentor uitlegt waarom de wellevendheid ook volledige aanpassing aan de ander vereist, dat wil zeggen, aan degene die je nodig hebt om hogerop te komen. Gracían schreef hierover: 'Men dient ieders instelling [karakter] na te gaan en zich daaraan aan te passen: al naar de wind waait bedachtzaam of luchthartig zijn en weloverwogen van gedaante wisselen.'[24] In het *Groot ceremonie-boek* heet dit de 'buigzaamheid en gedweeheid van de ziel.' Een van de pupillen vraagt zich af waar de grens van de meegaandheid ligt, en zegt dan gedecideerd: 'het strijdt tegen de oprechtheid van een waar Hollander, iets met de mond te prijzen, het geen men in zijne hart afkeurd.'

Tja, antwoordt de mentor, zo redeneren de 'oorspronkelijke vaderlanders [Hollanders van de oude stempel], en die stellen daar zelfs hunne roem in; doch de zodaanige komen zelden tot fortuin, dan alleen door den koophandel.' Zijn advies is in dit geval: toon een 'uitwendige toegevendheid', maar blijf innerlijk vasthouden aan het 'onwrikbare karakter' van een eerlijk mens.[25]

Van veinzen en meebuigen blijken dus verschillende gradaties te bestaan waaruit men de juiste moet weten te kiezen.[26] Niettemin ziet de Nederlandse pupil zich voor een moreel dilemma geplaatst. Wat opvalt, is de gelaagdheid van zijn of haar persoonlijk eergevoel; het valt samen met een karaktertype, 'een eerlijk man', en met een sociaal ofwel nationaal type - 'een waar Hollander.' De vermeend authentieke Hollandse eerlijkheid, datgene waarmee de vaderlandse kooplieden een goede reputatie in de internationale handel hadden verworven, stond op het spel. Dit was een belangrijke reden voor Justus van Effen om tegen het 'masker der geveinstheid' te ageren. Veinzen

21 Ibidem, 248-249.
22 Ibidem, 124-125.
23 Ibid., 250.
24 Gracían, *Handorakel*, 41.
25 claus van Laar, Groot ceremonie-boek, 217.
26 Over deze gradaties zie Acke, 'Dissimulation et secret chez Vauvenargues.'

houdt volgens hem verband met een verderfelijk soort hofcultuur, een die heerst aan bepaalde vorstenhoven, '[waar] ieder vijand van alle de anderen is, en allen in eene onophoudelijke worsteling zig bezig houden, om hunne mededingers een kans af te zien, en den voet te lichten.' Aan dat soort hoven wemelt het van de verklikkers, een 'gruwelijk gespuis', dat uit gunstbejag tweedracht zaait. Dit type hoveling verbergt zijn vuile spel achter een 'misterieuse tronij' en bedriegt het slachtoffer met een 'valsche schijn van vriendschap.'[27]

Een andere vorm van veinzerij waaraan Van Effen zich ergert, is de overdreven toepassing van hoffelijke wellevendheidsregels, enkel en alleen om de gunst van een hogergeplaatst persoon te verwerven en te stijgen in de hiërarchie. Deze 'rangzugt', zoals Van Effen het noemt, gaat ook vaak verborgen achter een uiterlijke, 'valsche nederigheid.' Dat dit gedrag voorkomt in hiërarchisch bestuurde staten waar voortdurend wordt gevochten om de rangorde aan het hof, vindt Van Effen nog tot daar aan toe, maar in een republiek, waar iedereen in principe gelijk geacht wordt, is het ronduit belachelijk. Toch komt men overal in Nederland dit soort veinzerij tegen, en typisch genoeg juist in die kringen waar de 'waare hoflijkheid' het minst bekend is. Bij parvenu's bedoelt Van Effen, lieden die erin zijn geslaagd om zich vanuit het stof omhoog te werken. 'Dat slag van luiden weten niet hoe ze het met hun zelven hebben'; zij willen niets liever dan door overdreven hoffelijkheid jegens hun persoon van zichzelf overtuigd worden.[28] Voor alle duidelijkheid: Van Effen was niet principieel tegen de aristocratisering van de omgangsvormen in de Republiek; hij bepleitte zelfs de instelling van een 'noblesse commerçante', een adelstand voor zeer verdienstelijke kooplieden.28 Des te meer reden om de aristocratisering van de omgangsvormen in goede banen te leiden en te zorgen dat de juiste wellevendheid, zoals die heerst aan de 'beschaaftste hooven', bij ons niet vervalt tot veinzen en bedriegen.[30]

Met Van Effen en de *Hollandsche Spectator* stuiten we op nog weer een andere verklarende omstandigheid voor de kritische bejegening van de maskerade: het typische achttiende-eeuwse ideaal van een nieuwe, verlichte burgermaatschappij, waar plaats is voor iedereen, ongeacht rang of stand, die door hard werken, gematigdheid, tolerantie en eerlijkheid bijdraagt aan het algemeen welzijn. Zo'n prestatiegerichte en commerciële maatschappij was afhankelijk van een directe, betrouwbare communicatie. 'Het onderling vertrouwen [moet] de kragtigste grondslag van de negotie' zijn, benadrukt Van Effen in een betoog dat de 'windhandelaren' ofwel beursspeculanten aanklaagt, 'schurken', die zich uit 'godlooze baatzugt'

27 *Hollandsche Spectator*, nr. 177 (1733) 225-231. Uit andere afleveringen blijkt dat Van Effens kritiek speciaal geldt voor het Franse hof. Zie ook Hietbrink, 'De deugden van een vrije republiek', 208-209.

28 *Hollandsche Spectator*, nr. 182 (1733) en Ibidem, nr. 191 (1733) 264-269 en 327-333.

30 *Hollandsche Spectator*, nr. 182 (1733), 266. Voor de 'aristocratisering' van de omgangsvormen in de zeventiende-eeuwse Republiek zie Roodenburg, *The eloquence of the body*.

bedienen van ‘de snoodste bedriegerijen.’[31] Opmerkelijk is overigens dat noch bij Van Effen, noch bij Claus van Laar, expliciet[29]

31 *Hollandsche Spectator*, nr. 233 (1734) 321-326. De internationale financiële crisis ten gevolge van de speculatie-hausse van 1720 lag toen natuurlijk nog vers in het geheugen. Zie hierover De Vries en Van der Woude, *Nederland 1500-1815*, 187-190.

29 Vergelijk Vermazen en Verstegen, ‘De adel in de Hollandsche Spectator’, waar ook verwezen wordt naar de discussie over de aristocratisering van de Republiek.

christelijke bezwaren tegen veinzerij worden ingebracht. Dat zulke bezwaren leefden blijkt uit het *Natuurlijk en schilderkonstig ontwerp der Mensch-kunde* van Willem Goeree (1635-1711). Het is volkomen terecht, vindt Goeree, dat mensen met 'dubbele aangezigten' worden verfoeid:

> nadien den maker zoo een nauwe band gesteld heeft tusschen ziel en lighaam, en geordineerd schijnd te hebben dat het aangezigt het spiegel-boek van ons hert zou zijn. (Dewijl ook de zamen-leving dat eenigzints van nooden heeft). Daarom schijnd het ons ook de grondvest te zijn, waar op de geveinstheid, van de Zaligmaker zoo boven maten doorgeveegt is.[32]

Wat leert nu de kunst van het veinzen, zoals gepresenteerd in de manierenboeken, over het individualiteitsbesef in de vroegere achttiende eeuw? Herkennen we hierin wat Dror Wahrmann concludeert over het achttiende-eeuwse Engeland, dat men niet beschikte over 'a sense of a stable inner core of selfhood', en dat men zichzelf eerder zag als een type, dan als een individu? In eerste instantie wel, maar niet als we verder kijken, naar de adviezen die manierenboeken geven over hoe men zich het 'masker der geveinstheid' moet eigen maken. We komen dan uit bij het kernpunt van de wellevendheidskunst: de zelfbeheersing, uiterlijk zowel als innerlijk; beheersing van de gezichtsspieren en beheersing van de emoties. Het laatste is lastiger te bereiken dan het eerste. Want, zoals Gracian schrijft: 'Er zijn spiegels voor het gezicht, maar niet voor de ziel, zelfonderzoek dient die taak te vervullen.'[33]

De weg naar zelfbeheersing en naar een uiterlijk dat niets van het innerlijk verraadt, loopt dus via introspectie. De uitkomst van dit verhaal klinkt dan ook paradoxaal, want juist de theorie van de wellevendheid, met haar nadruk op zelfverhulling, stimuleerde het onderzoek naar de eigen identiteit. Dat dit zelfonderzoek het 'masker der geveinstheid' op den duur onder spanning zette, lijkt onvermijdelijk. Vroeg of laat moest het tot barsten komen, maar wanneer zal van geval tot geval verschillen.

Politieke, morele, sociale en literaire maskerades

De spanning tussen maskerade en ontmaskering, tussen enerzijds de noodzaak van het veinzen en anderzijds het verlangen naar de ontdekking van de 'werkelijke' identiteit, is in de verschillende bijdragen van deze bundel telkens opnieuw voelbaar, en binnen de meest uiteenlopende culturele circuits. Tanja Holzhey laat zien dat aan de verkleedpartijen in het toneeloeuvre van het Amsterdamse kunstgenootschap Nil Volentibus Arduum een morele functie werd toegekend. Zij ziet daarbij een duidelijke tegenstelling tussen maskerades in de komedie en in de tragedie. In komedies en

32 Goeree, *Natuurlijk en schilderkonstig ontwerp der Mensch-kunde*, 108-109.
33 Gracían, *Handorakel*, 47.

Bijschrift?

kluchten bevrijden deugdzame personages zich uit netelige situaties door vermomming of veinzerij, in de tragedie gaat het altijd om immorele maskerades. De deugdzame personages die zich in de komedie verkleden, doen dit veelal uit oprechte liefde of verlangens, emoties die door de spinozistische leden van Nil Volentibus Arduum bewust in een positief daglicht werden gesteld. Maskerades omwille van egoïsme en zelfverrijking daarentegen dienden in de stukken van het genootschap als negatieve exempla.

In de bijdrage van Theo van der Meer gaat het om een collectieve vorm van verhulling, namelijk de ontkenning van sodomie door officiële instanties. Doodstraffen die zo nu en dan wel voor sodomie werden opgelegd, werden binnenskamers ten uitvoer gebracht en processtukken werden vernietigd. Het was een preventieve strategie die moest voorkomen dat mensen door weten op een idee zouden worden gebracht. Binnen de seksuele moraal was verhulling dus juist een tactiek om de status-quo te handhaven.

Ook in de wereld van de letteren was maskerade geen eenduidig begrip; nu eens bleek verhulling een strategie om het publiek de realiteit te doen zien, dan weer om het te misleiden of te manipuleren. Dat zo'n misleiding tientallen jaren stand kon houden beschrijft Jan Rock in zijn bijdrage over de geschiedenis van de 'middeleeuwse' kroniek van Klaas Kolijn, die in 1698 voor het eerst was uitgegeven. Haar echtheid is de hele achttiende eeuw onderwerp van geleerdendiscussie is geweest, maar de wetenschappelijke criteria voor waarheidsvinding strooiden de geleerden iedere keer zand in de ogen. Eerst toen er als bewijs niet meer gevraagd werd dan een concreet oud document, kwam in 1772 de vervalsing aan het licht.

Herman Roodenburg tenslotte bespreekt de achttiende-eeuwse opvattingen over de kanselwelsprekendheid en de technieken die predikanten konden aanwenden om de gelovigen emotioneel te raken. Ook hier draait het allemaal om authenticiteit, om 'echte' en 'valse' gevoelens, om gepaste waardigheid of goedkope maskerade. Opvallend is dat de predikanten nadrukkelijk keken naar het eigentijdse toneel en alle daar gevoerde discussies over performance. Volgens de remonstrantse predikant Konijnenburg konden de predikanten wel veel lezen, maar kwam het er uiteindelijk op aan kennis van de welsprekendheid in de praktijk op te doen, bijvoorbeeld door het spel van acteurs in de schouwburg te bestuderen. Dit wilde echter niet zeggen dat de predikant op de kansel daadwerkelijk moest acteren. De kanselredenaar hoefde het publiek immers niet te 'behaagen', maar moest het onderrichten. Een vergaande inleving in de emoties was van groot belang, wilde de predikant op een waarachtige en 'zalvende' wijze zijn leringen aan het kerkvolk overbrengen.

Zo komt tegelijkertijd met de diversiteit ook de complexiteit van het fenomeen maskerade aan het licht. Er is een spannend terrein ontgonnen, maar hoe nu verder, vroeg Willem Frijhoff zich af in zijn slotwoord tijdens het congres. Hij opende alvast een waaier van intrigerende vragen, zoals over de risico's van de ontmaskering, de sociale gevolgen of de emoties van de ontmaskerde; over het alledaagse rollenspel van uniformen en beroepskleding; over de plaats en functie van 'maskerade en ontmaskering' in het overgangstijdperk van Verlichting en Revolutie, de zogeheten *Sattelzeit*. Wij zijn geneigd het Restauratie-tijdperk hier nog aan vast te knopen. Want, zoals Duindam schrijft, de Franse Revolutie heeft wel definitief willen afrekenen met maskerades, maar het is haar niet gelukt; verboden op verkleedpartijen werden in 1805 door Napoleon alweer opgeheven. Een Amsterdamse stadsgids uit 1809 schrijft dan

ook onbekommerd: ‘de *bals en masqués*, zoo openbare, particuliere, als die bij inteekening gegeven worden, zijn zeer menigvuldig.’[34] En wat de ‘maskers der geveinsdheid’ betreft - dwong de Revolutie niet juist een gezindheid voor te wenden, een politieke correctheid, zoals wij nu zeggen, net zoals de fatsoensnormen de negentiende-eeuwers dwongen hun maskers op te zetten? Kunnen mensen eigenlijk wel zonder? Die vraag dringt zich op, maar zij overschrijdt de grenzen van *De Achttiende Eeuw*.

Geraadpleegde literatuur

Daniel Acke, ‘Dissimulation et secret chez Vauvenargues’ in: T. van Houdt e.a. (ed.), *On the edge of truth and honesty. Principles and strategies of fraud and deceit in the early modern period* (Leiden/Boston 2002) 85-105.

Nicolas Amelot de La Houssaie, *L'homme de cour, of de konst der wijsheit, getrocken uyt de paensche schriften van Gracían* ('s- Gravenhage 1707).

Amsterdam in zijne opkomst, aanwas, geschiedenissen [...] beschreeven, om te dienen ten onmiddelijke vervolge op het werk van Jan Wagenaar, vol. IV (Harlingen 1802).

Terry Castle, *Masquerade and civilization. The carnivalesque in eighteenth-century English culture and fiction* (Stanford 1986).

Jan Willem Claus van Laar, *Het groot ceremonie-boek der beschaafde zeden* (Amsterdam 1755) [eerste editie 1735].

Rudolf Dekker en Lotte van de Pol, *Vrouwen in mannenkleren* (Amsterdam 1989).

Jacob Grabner, *Brieven over de Vereenigde Nederlanden* (Haarlem 1792-1793).

Baltazar Gracían, *Handorakel en kunst van de voorzichtigheid*. T. Kars vertaling en nawoord. (Amsterdam 2002)

Paul van Heck, ‘Cymbalum politicorum, consultor dolosus. Two Dutch academics on Niccolò Machiavelli’ in: Van Houdt (ed.), *On the edge of truth and honesty*, 47-65

Alwin Hietbrink, ‘De deugden van een vrije republiek: opvattingen over beschaafdheid in de achttiende-eeuwse republiek’, in: P. den Boer (ed.), *Beschaving. Een geschiedenis van de begrippen hoofdheid, heusheid, beschaving en cultuur* (Amsterdam 2001) 197-213

Hollandsche Spectator, nr. 177 (6 juli 1733) (herdruk Leiden 1999).

Hollandsche Spectator, nr. 182 (24 july 1733) (herdruk Leiden 1999).

Hollandsche Spectator, nr. 191 (24 augustus 1733) (herdruk Leiden 1999).

Hollandsche Spectator, nr. 233 (18 januari 1734) (herdruk Leuth 2001).

Toon van Houdt e.a. (ed.), *On the edge of truth and honesty. Principles and strategies of fraud and deceit in the early modern period* (Leiden/Boston 2002).

Ton Jongenelen, ‘De volmaakte Hollandse broodschrijver Jan Willem Claus van Laar’, *JCW* 24/2 (2001) 104-117

Theo Vermazen en Wybren Verstegen, ‘De adel in de Hollandsche Spectator’, *Virtus* 9/1-2 (2002) 27-36

34 *Het tegenwoordig Amsterdam*, 78.

Jan de Vries en Ad van der Woude, *Nederland 1500-1815. De eerste ronde van moderne economische groei* (Amsterdam 1995).
Herman Roodenburg, *The eloquence of the body. Perspectives on gesture in the Dutch Republic* (Zwolle 2004).
Dror Wahrmann, *The making of the modern self. Identity and culture in eighteenth-century England* (New Haven/Londen 2004).

Tranen op het preekgestoelte
De achttiende-eeuwse kanselwelsprekendheid tussen toneel en authenticiteit

Herman Roodenburg

Summary
During the eighteenth century pulpit oratory underwent some major changes. After the middle of the century treatises on the subject brought aspects of actio or pronuntiatio to the fore and advised preachers to not only address the minds of the faithful but also their hearts. In the process, pulpit oratory found a welcome ally in the contemporary culture of sensibility and in various Pietist variants. In this article, the new affective oratory is explored in its English, German, and especially its Dutch developments. Partly patterning itself on the bodily eloquence of actors, it also condemned their actio as deceitful and inauthentic.

In een interview gegeven in 2007 onthulde de acteur Peter Blok hoe hij zo'n zes jaar eerder het toneel bijna achter zich gelaten had. Hij speelde toen een man ‘die kapot ging’ en hij meende dat hij dat óók moest voelen, dat ook hij iedere avond ‘kapot’ moest gaan. Alleen, dat lukte niet echt. Erger nog, toen hij steun zocht bij zijn vrouw, de scenarioschrijfster Maria Goos, - dat hij niet geloofde in wat hij deed, dat het allemaal niet ‘integer’ was - kreeg hij de wind van voren. ‘Donder toch op, man!’, zo luidde haar reactie. Dacht hij soms dat de mensen dáárvoor kwamen? ‘Ze kopen een kaartje om belazerd te worden. Iedereen wéét dat het niet echt is, en nou ga jíj lopen zeuren dat het niet echt is.’ De volgende avond speelde Blok maar eens zonder gevoel. En wat bleek? Iedereen was tevreden.[1]

Ik kwam het interview tegen in een gratis stadsmagazine voor Amsterdam, met op het omslag in grote letters ‘Peter Blok speelt zonder gevoel’. Het zou Diderot genoegen hebben gedaan, ook hij had al een hekel aan alle inlevingstoneel. Strasberg en zijn ‘method acting’ - en al helemaal Artaud en Grotowski - zouden aan hem niet besteed zijn geweest. De waarlijk grote acteurs, aldus Diderot in zijn Paradoxe sur le comédien, voelen niets op het toneel. Ze weten de emoties zo goed uit te beelden, omdat ze koel en rustig blijvend nu eenmaal alles weten na te doen.[2] Om het met Goos te zeggen, ze belazeren het publiek, en het publiek weet en wil dat ook. In feite gaat het om

1 Bervoets, *Interview Peter Blok*, 13.

2 Diderot, *Paradoxe*, 365: ‘Moi, je lui veux beaucoup de jugement; il me faut dans cet homme un spectateur froid et tranquille; j'en exige, par conséquent, de la pénetration et nulle sensibilité, l'art de tout imiter, ou, ce qui revient au même, une égale aptitude à toutes sortes de caractères et de rôles.’ De tekst stamt uit 1778 maar werd pas in 1830 gepubliceerd. Een eerste aanzet publiceerde Diderot in 1770, in Grimms *Correspondance littéraire*. Over Diderot en zijn *Paradoxe*, zie Roach, *The Player's Passion*, 133-136; Kirchner, *L'Expression des passions*, 134-36; zie ook Miller, *Faking it*, 195-200.

twee verschillende belevingen van authenticiteit, die van de acteurs en die van hun publiek. Ook als de acteurs emoties vertolken zonder zich al tezeer in te leven, dan kunnen die emoties toch als 'echt' ervaren worden door het publiek. Volgens Diderot en een aantal anderen in zijn tijd verhoogt het onechte - of in de termen van dit themanummer de 'maskerade' - juist de echtheid van het toneel: geen inleving, geen emoties, onder de toeschouwers zonder bedrog. Met andere woorden, zouden ook de acteurs zich inleven, dan gaat het mis. Daarin lag het grote verschil tussen Mlle Clairon (door Diderot hogelijk bewonderd) en Mlle Dumesnil. De laatste deed maar wat.[3]

Diderot en zijn *Paradoxe* worden onderwezen aan iedere Nederlandse toneelopleiding. Alle kans dus dat Blok en Goos bij hun echtelijke woordenwisseling de Paradoxe in gedachten hadden. Tegelijk is de kwestie van inleving of empathie al zo oud als de eerste verhandelingen over de welsprekendheid. Zo schreef Quintilianus al in zijn *Institutio Oratoria*: 'Pectus est, quod disertos facit, et vis mentis' ('Het is het hart dat de redenaar maakt, en zijn verbeeldingskracht').[4]

Kijken we naar de vroeg-moderne geschriften over de welsprekendheid, dan wordt deze passage altijd wel aangehaald. Maar vanaf ongeveer 1750 krijgt ze een nieuwe lading, als de retorica zich meer en meer richt op de voordracht, op wat toen zonder veel onderscheid de *actio* of *pronuntiatio* werd genoemd, en zich verbindt met de opkomende *culture of sensibility*. Vanaf het midden van de eeuw bepleit een groeiend aantal verhandelingen dat de redenaar niet alleen rationeel moet willen overtuigen, maar dat hij zich evengoed op het gemoed moet richten, op de emoties van zijn gehoor.[5]

Dit accent op de voordracht, op de lichamelijke of uiterlijke welsprekendheid, stelde allerlei nieuwe eisen aan de redenaar, misschien nog wel het meest aan de kerkelijke redenaar, aan predikanten en priesters.[6] Van hen werd voortaan verwacht dat zij zich zouden inleven in de gevoelens die zij onder het kerkvolk wilden oproepen. Bij hen ging het juist om empathie, geen predikant of priester kon het nog stellen zonder een zekere 'teergevoeligheid' of 'sensibiliteit'.[7] Wist de kanselredenaar zich vóór de preek in te leven in de uit te beelden emoties, dan zou het geloof zich als vanzelf manifesteren in zijn actio, in zijn stem, gebaren en algehele voorkomen. Vandaar dat Quintilianus in de nieuwe verhandelingen graag werd aangehaald: het ging om het hart van de redenaar. En vandaar ook, na 1808, de verwijzingen naar

3 Zie de vorige noot; ons huidige begrip 'emotie', waartoe zo ongeveer alles aan gevoelens gerekend wordt, is pas gemunt in de negentiende eeuw. Ik hanteer hier dit begrip gemakshalve juist vanwege zijn inclusiviteit en vermijd preciezere, achttiende-eeuwse termen als 'hartstocht', 'drift', 'gevoel' of 'sentiment'. Vergelijk Dixon, *From Passions to Emotions*; Sturkenboom, *Spectators van hartstocht*, 70-84; Burke, 'Is there a cultural history of emotions?'

4 Quintilianus, *Institutio oratoria* X, 7, 15.

5 Vooral de ontwikkelingen in Engeland zijn goed in kaart gebracht. Zie Howell, *Eighteenth-Century British Logic*; Goring, *Rhetoric of Sensibility*.

6 In dit artikel richt ik me meer op predikanten dan op priesters. De rabbijnen laat ik terzijde; over hun uiterlijke welsprekendheid in de achttiende eeuw is weinig bekend.

7 Voor een verhelderend overzicht van de vele, subtiele betekenisverschuivingen van dit achttiende-eeuwse begrip, zie Baasner, *Der Begriff 'sensibilité*'.

Goethe's Faust: ‘Doch werdet Ihr nie Herz zu Herzen schaffen, wenn es euch nicht von Herzen geht’.[8]

8 Goethe, Faust, 43; deel I verscheen in 1808.

Kortom, wat zich na 1750 ontplooide was een internationale ‘sentimentalisering’ van de kanselwelsprekendheid, beginnend met de ‘elocutionary movement’ in Engeland en vervolgens in verschillende vormen ontwikkeld in Duitsland en Nederland, om mij in deze verkenning van het terrein tot deze drie landen te beperken.[9] De tranen mochten vloeien. Evenals de gelovigen mocht de kerkelijke redenaar zijn emoties laten gaan. Het ging om de vraag hoe het geloof niet alleen het verstand maar ook de harten van de kerkgangers kon beroeren, hoe met andere woorden het ‘sentimentele’ lichaam van de predikant of priester - zijn stem, gebaren, houding en gelaatsuitdrukking als letterlijk te nemen belichaming van het geloof - als een tweede medium naast dat van het woord kon worden ingezet. Juist daarom verwees de nieuwe welsprekendheid al gauw naar het toneel. Immers, beter dan de kanselredenaar wisten acteurs hoe zij met hun lichaamstechnieken de emoties van het publiek konden bespelen. Maar hoever konden ze daarin gaan?

Sommige predikanten gingen redelijk ver. In het achttiende-eeuwse Utrecht, bijvoorbeeld, namen geliefde predikanten als Gisbertus Bonnet (1723-1805), tevens hoogleraar aan de academie, en Jacobus Hinlopen (1723-1803) toneellessen, juist om hun lichamelijke welsprekendheid te verbeteren. Ze kozen bekende acteurs. Bonnet volgde lessen bij de acteur en schilder Jan Punt (1711-1779), Hinlopen waarschijnlijk bij Izaäk Duim (1679-1780).[10] Het was ook een voormalige student van Bonnet, de predikant Johannes Clarisse (1770-1846), die in 1814, in zijn meer dan uitvoerige bewerking van een Duitse verhandeling, de nieuwe retorica voor Nederland bevestigde, inclusief haar banden met het sentimentalisme en het late, verlichte piëtisme.[11] Toch gold van het begin af aan dat een predikant of priester meer was dan een acteur. Juist hij kon zich in zijn *actio* geen toneelspel veroorloven, zijn overredingskracht stond of viel met zijn authenticiteit. In dit artikel schets ik eerst de verschillende ontwikkelingen vooral in Engeland en Nederland om aan het slot terug te komen op de kwestie van bedrog of authenticiteit.

‘Archief’ en ‘repertoire’

Uiteraard, de preek zoals ze in de achttiende eeuw ten beste werd gegeven, met al haar intonatie en mimiek - die orale en visuele cultuur is voorgoed verdwenen. Wat rest zijn een reeks summiere notities, bijvoorbeeld de verslagen van examencommissies of de bevindingen van kerkgangers opgetekend in dagboeken of brieven. Zulke notities zijn interessant, omdat ze nog iets laten zien van de receptie en de performativiteit

9 Mijn verkenning leunt sterk op het inspirerende onderzoek van Paul Goring; zie Goring, *Rhetoric of Sensibility*.

10 Clarisse, *Voorleezingen*, 40, 166; Van den End, *Gisbertus Bonnet*; over Jan Punt, naast Marten Corver de beroemdste toneelspeler van zijn tijd, zie Albach, *Jan Punt en Marten Corver*. Als schilder werkte Punt acht jaar samen met Jacob de Wit.

11 Ewald, *Over de uiterlijke kanselwelsprekendheid*; de tekst biedt een vertaling van Ewald, *Ueber Deklamation*, en een notenapparaat dat het bondige en zeer leesbare origineel nagenoeg overwoekert. Over dit ‘Hinkmar von Repkow-effect’, zie Johannes, ‘De erfenis’, met name 221-222.

van de preek.[12] Daarnaast kunnen we te rade gaan bij de contemporaine teksten over de *actio*, al hebben die zeker hun beperkingen.

Tot diep in de achttiende eeuw, bijvoorbeeld, grepen de meeste retorische verhandelingen nog terug op de klassieke retorica, met haar strikte indeling in *inventio, dispositio, elocutio, memoria* en *actio* of *pronuntiatio*. Maar de *actio* kwam er bekaaid vanaf, werd doorgaans in een paar alinea's of pagina's even aangeduid. Dat betekende niet dat de auteurs de voordracht als onbelangrijk beschouwden, wel dat ze haar overlieten aan de praktijk. Die was in tijd en ruimte te verschillend om er systeem in te willen aanbrengen. Pas rond het midden van de zeventiende eeuw verschenen de eerste teksten die hiertegen ingingen en een eigentijdse *actio* ontwikkelden.[13] Het meest invloedrijk was de *Traitté de l'action de l'orateur*, geschreven door de in Genève geboren predikant Michel le Faucheur (1585-1657).[14]

Deze laatste teksten kunnen ons informeren over de retorische uitgangspunten van de kanselredenaar, hoe deze gedurende de zeventiende en de achttiende eeuw geleidelijk een andere, meer affectieve inhoud kregen. Maar hoe uitvoerig ze ook mogen zijn, over de praktijk van het preken vertellen ze weinig of niets. Wat we telkens in het oog moeten houden is het door Diana Taylor aangedragen onderscheid tussen 'archief' en 'repertoire'. Bij de eerste term gaat het om archeologische resten, om documenten, landkaarten, literaire teksten, brieven, video's, cd's of films - in feite alle duurzaam geachte geheugendragers van een samenleving. Bij het tweede gaat het om het geïncorporeerde geheugen, om efemeer geachte geheugendragers als gebaren, houdingen, dansen, zingen of vertellen. Het betreft dus een ander onderscheid dan dat tussen geschreven en gesproken taal. Het archief omvat meer dan teksten alleen, zoals het repertoire zowel verbale als non-verbale uitingen omvat.[15]

Houden we dit onderscheid voor ogen, dan herkennen we des te eerder dat de verhandelingen over de *actio* hoogstens als een geheugensteun, als een eerste aanzet, hebben gefungeerd. De voordracht zelf, zoals de teksten telkens signaleren, was toch vooral een kwestie van observeren, imiteren en heel veel oefenen, zelfs voor de spiegel. Eenmaal geïncorporeerd steunde de voordracht op het lichamelijke geheugen. Ze kreeg daarmee een performativiteit waar geen gepubliceerde preek tegenop kon. Dat erkende bijvoorbeeld de Engelse predikant John King (1559?-1621), toen hij in een voorwoord bij zijn eigen preken verzuchtte: '[I] have changed my tongue into a pen, and whereas I spake before with the gesture and countenance of a living man, have now buried my self in a dead letter of less effectual persuasion'.[16]

12 Zie voor een breed scala aan zulke reacties: Van Eijnatten, 'Getting the Message'; voor een bijzondere, meer analyserende waarneming, zie Beeckman, *Journal* III, 342.
13 Knox, 'Ideas on gesture'.
14 Le Faucheur, *Traitté*.
15 Taylor, *The Archive and the Repertoire*, 18-22.
16 Aangehaald in Crockett, 'The act of preaching', 48.

De *actio* centraal

Onverschillig of het nu de geschiedenis van de retorica betreft of die van de homiletiek, tot voor kort hebben onderzoekers vooral de bewaard gebleven teksten geduid. Aan het 'lezen' van de lichamen, de stem, gebaren en mimiek waarmee de teksten op de kansel tot leven werden gebracht, is heel wat minder aandacht besteed. Vandaar dat de precieze ontwikkelingen in de uiterlijke welsprekendheid, die van priesters en predikanten of die van juristen, nog verre van eenduidig zijn.

Wel mogen we aannemen dat de kerkelijke *actio* in het achttiende-eeuwse Engeland en Nederland nog lange tijd heeft teruggegrepen op Le Faucheur. Wat zijn Traitté vernieuwend maakte was dat hij als een van de eersten de regels voor de lichamelijke welsprekendheid wist af te stemmen op de eigentijdse codes van wellevendheid, van *civilité* en *politesse*. Daarmee werden de emoties niet terzijde geschoven. Ook Le Faucheur meende dat de redenaar zich emotioneel moest inleven in zijn betoog.[17] Maar bepalend bleven zijn beroep op de ratio en zijn vele, gedetailleerde aanwijzingen hoe de redenaar zijn stem, gebaren en algehele voorkomen overeenkomstig de wellevendheid moest reguleren. Hij streefde naar een meer 'natuurlijke' welsprekendheid. Meer dan bij het geschreven Frans moesten redenaaars voortaan aansluiten bij het gesproken Frans. Hij was een typische representant van wat Marc Fumaroli heeft beschreven als het 'tijdperk van de conversatie'.[18] Toch was het voor deze zeventiende-eeuwer nog ondenkbaar dat een redenaar de *actio*, laat staan zijn eigen emoties, hoger zou achten dan de vier andere delen van de klassieke welsprekendheid.[19]

In de Republiek vonden Le Faucheurs vernieuwingen een aanhanger in de Amsterdamse hoogleraar Petrus Francius (1645-1704), die in 1697 een sterk verwante retorica, zijn *Specimen eloquentiae exterioris*, publiceerde, in 1701 gevolgd door een Nederlandse vertaling.[20] Francius kwam eveneens met een lange lijst van regels en, zoals Le Faucheur grote invloed had in Frankrijk en Engeland, ook onder acteurs, zo vervulde hij deze rol in Nederland. Hij beïnvloedde de *actio* van predikanten en hoogleraren en hij had nauwe banden met zowel het kunstgezelschap 'Nil Volentibus Arduum' als met de Amsterdamse schouwburg.[21]

Echter, rond het midden van de achttiende eeuw rees het verzet. In Engeland richtte zich een nieuwe stroming in de welsprekendheid, de 'elocutionary movement', geheel op de *actio*, met verwaarlozing van de vier andere onderdelen van de klassieke welsprekendheid. Haar eerste belangrijke vertegenwoordiger was James Fordyce

17 Le Faucheur, *Traitté*, 209.
18 Fumaroli, 'De l'âge de l'éloquence'.
19 Howell, 172.
20 De vertaling verscheen in een convoluut, samen met de vertaling van Le Faucheur en een verwante tekst van Jean Le Clercq uit diens P*arrhaziana*: Le Faucheur, *Verhandeling*. Evenals Francius prijst Le Clercq de *Traitté*. De convoluut werd twee keer herdrukt, in 1741 en 1748; in 1753 volgde nog een herdruk van Francius' *Specimen*. Over Francius, zie ook Heesakkers, 'De hoogleraar'.
21 Een belangrijke leerling van Francius was de Leidse hoogleraar en predikant Franciscus Fabricius (1663-1738). In 1728 publiceerde deze *De heilige redevoerder*, in 1733 zijn *Orator sacer*. Zie over hem Schuffel, 'From minister to sacred orator'. De Utrechtse hoogleraar Adrianus Reland (1676-1718), een befaamd spreker, was een andere leerling. Zie Sepp, *Johannes Stinstra*, 113, 165.

(1720-1796), een uit Schotland afkomstige, presbyteriaanse predikant. Hij was een begaafd redenaar. In Londen trok hij hele menigten naar de kerk, onder wie zijn vriend Samuel Johnson en de gevierde acteur David Garrick, die hem prezen om *actio*. Op zijn beurt sprak Fordyce zijn bewondering uit voor Garricks uitbeelding van de emoties. Die waardering deelde hij met velen, onder anderen met Diderot, die in Garricks spel zijn parodox bevestigd meende te zien.[22]

In 1753 publiceerde Fordyce zijn *Essay on the Action Proper for the Pulpit*.[23] Het was waarschijnlijk de eerste achttiende-eeuwse tekst waarin de kanselwelsprekendheid geheel geënt werd op de empathische vermogens van de prediker. Als diens emoties authentiek waren, aldus Fordyce, als ze door hem zelf werden gevoeld, dan zou het geloof zich als vanzelf melden in zijn stem, ogen en gebaren. Vervolgens, middels zijn sentimentele lichaam, kon het geloof ook de kerkgangers beroeren, kon het hun raken in het gemoed. Immers,

[w]hen they seem all possesed, expanded, exalted with those beautiful and sublime Perceptions which *she* inspires; when their Countenances brighten and their Eyes glow with her sacred Spirit (...) is it possible for the Auditors (...) not to be charmed into Love, or awed into Veneration?[24]

Het meest effectief, aldus Fordyce, waren de ogen van de prediker, vooral als die zich vulden met tranen. Dan hield ook het kerkvolk het niet meer droog. Fordyce zelf was daar een meester in, maar ook Laurence Sterne beheerste die kunst. Over hem werd verteld ‘how he never preached (...) but half the congregation were in tears’. Sternes eigen opvattingen over de *actio* - hij was immers zelf predikant - kwamen sterk overeen met de ‘elocutionary movement’. In zijn *Tristram Shandy*, in de figuur van Corporal Trim, dreef hij zelfs de spot met de regels van Le Faucheur, terwijl hij in Trim eveneens beschreef hoe een enkel, onbetekenend gebaar, als het maar uit het hart kwam, het gehoor beroeren kon.[25]

Twee andere opmerkelijke representanten van de ‘elocutionary movement’ waren de Ierse acteur en theaterdirecteur Thomas Sheridan (1719-1788) en de Schotse hoogleraar in de retorica Hugh Blair (1718-1800). Ze behoorden tot dezelfde generatie als Fordyce. In 1762 publiceerde Sheridan zijn *Lectures on Elocution*. Zo'n twintig jaar later, in 1783, verschenen Blairs Lectures on *Rhetoric and Belles Lettres*.

Sheridan streefde naar een algehele hervorming van het Engels. Hij bepleitte een standaarduitspraak die ook voor Ierland en Schotland moest gelden. Tegelijk, zoals hij het zelf verwoordde, wilde hij de ‘long lost art of oratory’ herstellen. Zijn ideeën daarover sloten nauw aan bij die van Fordyce. Evenals de Schot stelde hij de gesproken boven de geschreven taal. De eerste was een gave Gods, de tweede niet meer dan een

22 Goring, 52-59, 117, 138.
23 [Fordyce], *Essay upon the Action*. Het is niet geheel zeker of Fordyce de tekst geschreven heeft, maar zowel de catalogus van de British Library als de English Short Title Catalogue noemen Fordyce als de auteur.
24 [Fordyce], *Essay*, 25.
25 Goring, *Rhetoric of Sensibility*, 144-145.

vinding van de mens. Bovendien was het alleen de levende, gesproken taal, met zijn modulering van de stem en alle bijbehorende gebaren, die de emoties van persoon tot persoon konden doorgeven. In Sheridans eigen bewoordingen:

> All writers seem to be under the influence of one common delusion, that by the help of words alone, they can communicate all that passes in their minds. They forget that the passions and the fancy have a language of their own, utterly independent of words.[26]

Evenals Fordyce baseerde ook Sheridan zijn nieuwe welsprekendheid op de 'sensibility' van de redenaar. Als deze zich daadwerkelijk kon inleven in zijn betoog, dan ervoer hij meteen hoe welsprekendheid werkt, hoe de gewenste emoties zich automatisch manifesteren in zijn stem, gebaren en voorkomen: 'Let him speak entirely from his feelings; and they will find much truer signs to manifest themselves by, than he could find for them'. Stem, gebaren en voorkomen, inclusief de ogen van de redenaar, beschreef Sheridan als 'sensible marks' van de emoties, als sensorische tekens.[27]

Blair, tenslotte, vatte de retorische vernieuwingen vooral samen. Hij onderstreepte het belang van de *actio*: 'for beyond doubt, nothing is of more importance'. En hij was het eens met Fordyce en Sheridan, dat de redenaar op het moment van spreken de regels moest vergeten en slechts de natuur, zijn eigen 'sensibility', moest volgen: 'No kind of Language is so generally understood, and so powerfully felt, as the native Language of worthy and virtuous feelings. He only, therefore, who possesses these full and strong, can speak properly and in its own language, to the heart'. Zoals hij nog eens toelichtte:

> On all great subjects and occasions, there is a dignity, there is an energy in noble sentiments, which is overcoming and irresistible. They give an ardour and a flame to one's Discourse, which seldom fails to kindle a like flame in those who hear; and which, more than any other cause, bestows on Eloquence that power for which it is famed, of seizing and transporting an Audience. Here, Art and Imitation will not avail.[28]

Blairs waardering voor de 'elocutionary movement' is van grote betekenis geweest. Zijn *Lectures* werden al snel vertaald, ook in Duitsland en Nederland. En ze behoorden nog tot ver in de negentiende eeuw tot de meest gelezen beschouwingen over retorica en esthetica, al vatte niet iedere lezer het vernieuwende van zijn werk. Dat gold bijvoorbeeld voor de Groningse hoogleraar vaderlandse letterkunde en welsprekendheid B.H. Lulofs. Hij bezorgde weliswaar in 1832 een derde Nederlandse editie van de *Lec-*

26 Sheridan, *A Course of Lectures*, x.
27 Sheridan, *A Course of Lectures*, 99-100, 121.
28 Blair, *Lectures*, 368, 382.

tures, maar met de verbijsterende, encyclopedische omvang van zijn notenapparaat en ook nog eens met wat hij daarin te berde bracht, toonde hij vooral weinig van Blairs intenties begrepen te hebben.[29]

Piëtisme en late Verlichting

Kenmerkend, zowel voor de 'elocutionary movement' als voor de verschillende verwante ontwikkelingen buiten Engeland, was hun serieuze interesse in alle ongepolijste redenaars, bijvoorbeeld in de talrijke rondtrekkende volkspredikers, die zelfs de zwaarste zondaren nog in huilen deden uitbarsten. Zo prees de aartsbisschop van Parijs, Jean-Sifrein Maury (1746-1817), in zijn invloedrijke *Essai sur l'éloquence de la chaire* (1777) de welsprekendheid van Jacques Bridaine (1710-1767), een prediker die zijn bekeringswerk vooral verrichtte in de Midi.[30] Al eerder waren ook de methodisten, met name hun leiders John Wesley en George Whitefield, om hun *actio* geprezen. Sheridan schreef enthousiast over wat zij met hun wilde gesticulatie, hun 'canting and frantick gestures', aan emotionele beroering onder hun volgelingen wisten op te wekken.[31]

Afb.1
Johannes Matthias Schrant (1783-1866). Gravure. Universiteitsbibliotheek Amsterdam (UvA) Bijzondere Collecties.

29 In 1788-1790 verschenen Blairs *Lectures* in de Nederlandse vertaling van Herman Bosscha. In 1804 volgde een tweede en in 1832-1837 een derde druk, nu verzorgd door de Groningse hoogleraar B.H. Lulofs. Zoals Gert-Jan Johannes constateert, halen Lulofs' uitgebreide aantekeningen de kern van Blairs gedachten volledig onderuit, zowel naar de inhoud als naar de vorm. Blair verzette zich juist tegen encyclopedische pretenties. Zie Johannes, 'De erfenis', 234-235.

30 Maury, *Essai*, I, 144.

31 Sheridan, *British Education*, 91, 153.

Veel later, in 1817, constateerde de Nederlandse hoogleraar in de welsprekendheid Matthias Schrant (1783-1866; afb. 1):

> Wat meer is, onder de eenvoudige en ongeachte Predikers, in Engeland onder den naam van *Methodisten*, en in Italië onder die van *Improvisatoris* (voor-de-vuist-sprekers) bekend, die het land doorkruisen, en boete prediken, treft men dikwijls groote vernuften aan, die in der daad zeer veel welsprekendheid aan de dag leggen.[32]

Van het begin af aan zocht de nieuwe kanselwelsprekendheid naar retorische modellen waarin ze het eigen religieuze subjectivisme herkende. Dat waren deels de volkspredikers en het methodisme, waarbij tegelijk voor emotionele extremen gewaarschuwd werd, en deels de meer geaccepteerde vormen van het achttiende-eeuwse piëtisme.[33]

Die laatste verbintenis laat zich nog het best onderscheiden in Duitsland, aan het einde van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw. Een goed voorbeeld is het werk van Johann Ludwig Ewald (1748-1822). Deze hervormde predikant genoot ook in Nederland grote bekendheid. Veel van zijn vooral pedagogische publikaties werden meteen vertaald. In zijn werk trachtte hij de Duitse piëtistische traditie te verenigen met de late Verlichting. Zo was hij bevriend met bekende piëtisten als Johann Kaspar Lavater en Philipp Matthäus Hahn.[34] Tegelijk, zoals meer Duitse theologen rond 1800, ontleende hij veel aan Immanuel Kant.[35] In 1809 publiceerde hij zijn *Ueber Deklamation und Kanzelvortrag*, een bescheiden boekje waarin hij in een zeer leesbare stijl zijn opvattingen over de kerkelijke *actio* uit de doeken deed. Het werd vooral in Nederland gunstig onthaald, met name dankzij de al genoemde Johannes Clarisse.[36] Ewald was zich er terdege van bewust dat zijn boekje hoogstens als geheugensteun, als een eerste uitgangspunt, kon dienen. In zijn eigen bewoordingen maakte hij een duidelijk onderscheid tussen ‘archief’ en ‘repertoire’. Zo schreef hij al meteen aan het begin:

> Diese kleine Schrift soll und kann dem Jünglinge keine Uebung ersetzen: sie soll ihn vielmehr überzeugen, daß er Uebung im Lesen, Deklamiren, in der anständigen Stellung des Körpers und in der Gestikulation bedürfe: daß er ohne sie, nie ein Redner werden könne.

32 Fenelon, *Gesprekken*, 70-1.
33 Ik hanteer hier piëtisme in ruime zin, als niet alleen verwijzend naar het Engelse methodisme en het Duitse piëtisme maar ook naar de Nadere Reformatie met haar achttiende-eeuwse erfenis. Voor deze brede omschrijving, zie Brecht, ‘Einleitung’, 1-5; Op 't Hof, 14-35.
34 Kirn, Deutsche Spätaufklärung, 53-86, 324-352.
35 Over de opvallende populariteit van Duitse theologische geschriften in de Republiek, met name in de tweede helft van de achttiende eeuw, zie Van Eijnatten, ‘History, Reform, and Aufklärung’.
36 Ewald, Ueber Deklamation; vert. als Ewald, Over de uiterlijke kanselwelsprekendheid.

Sterker nog,

> wenn er diese Schrift und alle Schriften über äusseren Vortrag gelesen, studirt, gefaßt und behalten hätte (...), so wird er dadurch eben so wenig einen guten Vortrag bekommen, wie mann durch das Lesen der besten gedruckten Violin- und Singschule, ein guter Geiger oder Sänger werden wird.

Kortom, 'Es ist hier wenig zu lesen, aber viel zu thun.'[37]

Ook Ewalds kanselredenaar moet het hebben van zijn sensibiliteit. 'Beredsamkeit', aldus Ewald, 'ist die Fertigkeit, durch sein Inneres und Aeusseres, durch Ideen und Empfindungen, durch Sprache, Minen und Körperhaltung, auf das Innere Anderer zu wirken'. In woorden die herinneren aan Blair wordt de jonge voorganger dan ook gewaarschuwd: 'Es muß ein Leben seyn, was beleben, eine Wärme, die erwärmen, eine Kraft, die stärken soll.' Anders gezegd, juist kerkelijke welsprekendheid draait om waarachtigheid, om authenticiteit: 'Nie lasse man sich doch einfallen, durch bloß Aeusseres auf das Innere zu wirken. Diese Heuchelei, wenn sie auch bis zur höchsten Kunst geht, wirkt nichts dauerhaftes, bleibendes.'[38] Elders, in een uitweiding over het verschil tussen 'Miene' en 'Mienenspiel', licht Ewald nog eens toe dat toneelspelers mogen huichelen. Zij mogen 'spelen' met hun 'Miene', met hun mimiek. Maar de kerkelijke redenaar moet zijn authenticiteit altijd behouden, juist bij hem gaat het om het hart. Vandaar dat Quintilianus en Goethe met instemming worden aangehaald. De kanselredenaar moet zich inleven, zijn *actio* staat of valt met zijn empathie. Voor hem géén 'maskerade', geen acteurshuichelarij à la Diderot.[39]

Interessant is dat Ewald ook allerlei suggesties doet hoe aankomende voorgangers hun sensibiliteit konden ontplooien. Ze konden bijvoorbeeld in gezelschap sentimentele teksten voorlezen, teksten van Shakespeare, Klopstock, Goethe of Schiller. Als de prediker-in-spe ook kon zingen, dan zou hij liederen kunnen kiezen van Christan Gottlieb Neefe, geschreven op teksten van Klopstock, of anders geestelijke liederen van Johann Friedrich Reichardt of aria's en duetten uit Händels *Messiah*, Haydns *Schöpfung* of Mozarts *Requiem*. Daarnaast was er de diepe vriendschap met andere jonge mannen, met mede-studenten met wie zij alle vreugde en droefheid konden delen. Ook zulke mannenverbintenissen, meer dan de liefde voor een vrouw, konden de vereiste empathie bevorderen.[40]

En Nederland?

Kijken we tenslotte naar Nederland, dan vinden we nagenoeg dezelfde ideeën bij Clarisse, in zijn ruimschootse aantekeningen bij Ewalds tekst. Hij onderschrijft veel van

37 Ewald, Ueber Deklamation, 3-4.
38 Ibidem, 17-18.
39 Ibidem, 110.
40 Ibidem, 88-92.

wat zijn Duitse collega naar voren bracht, ook diens Kantiaanse theologie. Anders dan veel van zijn tijdgenoten was Clarisse juist geïnteresseerd in de Duitse filosofie en theologie. En ook voor hem berustte de kanselwelsprekendheid op empathie. Zoals hij schrijft: 'Wat zal hij voortbrengen (...), wiens hart niet zelf getroffen is, niet zelf vervuld, verwarmd, bemoedigd, bewerkt, levend gemaakt is door de waarheden van het Evangelie en derzelver eerbiedige omhelzing?' Schrant was het geheel met hem eens. Verwijzend naar Quintilianus, Blair én Ewald noteert hij bij zijn vertaling van Fénélons *Dialogues sur l'éloquence*: 'Het hert moet gevóelen, en van dat gevoel moet de mond overvloeijen: dát is welsprekendheid'. Het hoogste doel was 'op het innerlijke van anderen te werken en hunne hartstogten op te wekken'.[41]

In het voetspoor van Ewald beveelt Clarisse ter ontwikkeling van de gewenste sensibiliteit het zelf musiceren aan. Hij noemt zelfs dezelfde componisten maar aan de voor te lezen literatuur voegt hij nog zijn eigen schrijvers toe. De jonge voorganger zou ook Sterne moeten lezen en daarnaast Fielding, Richardson én Rhijnvis Feith. Zowel bij Schrant als bij Clarisse zien we in navolging van Ewald piëtisme, late Verlichting en sentimentalisme ineenvloeien.

Nu schreef Clarisse zijn observaties in 1814, Schrant in 1817, wat erop zou kunnen wijzen dat in ieder geval op dat moment in Nederland een sentimentele kanselwelsprekendheid had post gevat. Schrant herhaalde nog eens dat de 'uitwerkselen der Welsprekendheid' duurzaam moesten zijn. Een enkele traan onder het gehoor was niet genoeg. Zoals hij vaststelt: 'Menig prediker verbeeldt alles te hebben gewonnen, wanneer hij, door zijne aandoenlijke taal, of pijnlijke voordragt, aan deze of gene gevoelige vrouw eene traan afperst.' 'Dwaze verbeelding!', zo roept hij dan uit, dat is nog maar het begin! Het liefst zag Schrant alle gelovigen in tranen. Dan pas had de kerkelijke redenaar zijn doel bereikt.

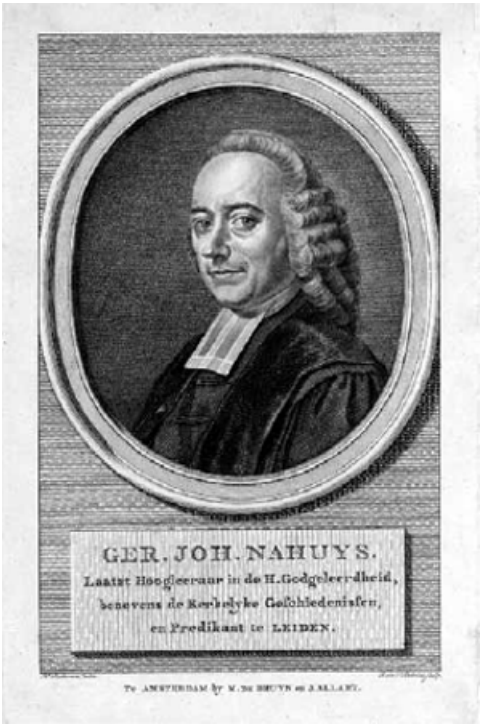
Tegelijk bekritiseren Clarisse en Schrant de extremen van de sentimentele kanselretorica. De voorganger mag niet teveel tranen storten op het preekgestoelte. Dat kan zijn welsprekendheid alleen maar belemmeren, omdat hij dan teveel in de weer is met zijn zakdoek. Bovendien tast het zijn 'mannelijke waardigheid' aan. Ook distantiëren de twee hoogleraren zich van die voorgangers die het Evangelie lijken in te wisselen voor hun literaire idolen. 'Het is hun enkel om schoone woorden en eene opgesmukte taal te doen', aldus Schrant. En hij vervolgt: 'Romans en allerlei sentimentele stukken zijn hunne geliefkoosde Handboeken, waar uit zij hunne tafereelen zamenflansen, en dikwijls de overdrevenste gedachten overnemen, om alzoo hunne armoede te bedekken'. Ter illustratie vertelt hij: 'Zoo hoorde ik eens iemand op de Kansel verscheidene malen de verheven Nachtzanger Young aanhalen, zich op hem beroepende, als of hij zich op eenen Apostel beriep!' Met die 'nachtzanger' doelde hij uiteraard op Edward

41 *Fenelons gesprekken*, 72-73.

Young en zijn *Night Thoughts* uit 1745. Hij zal evenmin erg gesteld zijn geweest op de zogeheten ‘Herveyanen’, een groepje predikanten die vooral een andere ‘nachtzanger’, de Engelse predikant en vroegere vriend van Wesley, James Hervey, vereerden.[42]

Het gaat slechts om een paar herinneringen en observaties van Clarisse en Schrant, maar ze worden ondersteund door andere bronnen. Ook vóór 1800 moet in Nederland een affectieve kerkelijke welsprekendheid aanwezig zijn geweest, al valt haar omvang vooralsnog moeilijk vast te stellen. Opmerkelijk is de lof die de predikant en hoogleraar Gerard Johannes Nahuys (1738-1781) kreeg toegezwaaid (afb. 2). In 1782, in een maar liefst 300 bladzijden tellende necrologie, schreef de Rotterdamse predikant Petrus Hofstede:

> Hy bezat tog niet alleen een innerlyke, maar ook uiterlyke welsprekendheid, welke laatste van Cicero genoemd wordt *een welsprekendheid des lighaams*. Een deftige houding, zonder (gelyk het Vondel gelieft te noemen) *Priesterlyken trots*; geregelde gebaarden, zonder gemaaktheid; welluidende woorden, wel gerangschikt en wel uitgesproken, zonder 'er zelf naar te luisteren, en een lieflyke stembuiging, zonder in den toneel-toon te vallen, maakten hem tot een der bevalligste sprekers van zyn tyd.[43]



Afb. 2
Gerard Johan Nahuys (1738-1781). Ets. Universiteitsbibliotheek Amsterdam (UvA) Bijzondere Collecties.

42 Zie Bosma, *Woorden van een gezond verstand*, 315-316. Hervey verwierf faam met zijn *Meditations among the tombs*, zijn *Reflections on a flower-garden* en zijn *Contemplations on the night*. Veel van zijn werk verscheen ook in het Nederlands.

43 Hofstede, *Het leven*, 45.

Zoals een andere necroloog zich herinnerde, vooral in Amsterdam wist Nahuys met zijn ‘gemoedsontdekkenden en godsdienst beoeffenenden predikdienst’ zoveel toehoorders te trekken, zelfs predikanten van elders, dat een deel niet eens naar binnen kon.[44] En ook Hofstede prees Nahuys' sentimentele welsprekendheid:

> De natuur, of liever de God der natuur, had hem met een heblykheid begiftigd, om te *bewegen*; de Dichters zouden zeggen, *om harten te kneeden*. Daar is' er onder de begaafdste Leeraars van Hollands grootste Stad, die men nog onlangs, in een kring van Geleerden, heeft hooren zeggen, dat de welsprekende *Nahuys* hem meermalen een traan uit 't oog gepredikt had.

Geheel onomstreden was hij waarschijnlijk niet. Althans, Hofstede voegde er nog aan toe:

> De Atheniensers en vooral de Areopagiten, duldden niet, dat de Redenaars 'er op toeleidden om te bewegen of te ontroeren; maar mensch- en schriftuur-Kundige, zoo Engelsche als Nederlandsche, hebben *het gebruik der hartstogten, in den Godsdienst*, met bondige bewyzen gestaafd.[45]

Hoe dan ook, Nahuys wist wat ‘bewegen’ was, hoe hij de kerkgangers in hun gemoed beroeren kon. Interessant is ook de impliciete verwijzing naar de preek van Paulus op de Atheense agora (Handelingen 17: 16-34). Die werd vaker gememoreerd in de nieuwe welsprekendheid. Zo prees Fordyce Raphaels beroemde weergave van het gebeuren, hoe daarin zowel de apostel als zijn toehoorders door emoties worden overmand.[46]

Tussen toneel en authenticiteit

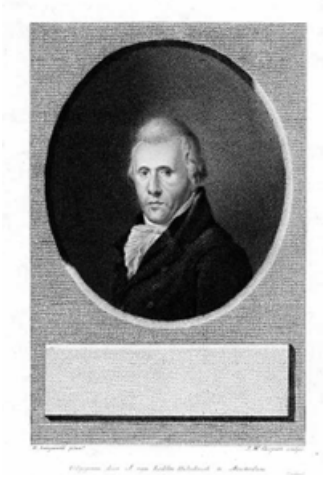
Laten we tenslotte als laatste tekst in deze verkenning nog eens kijken naar de *Lessen over het leeraars-ambt*, verschenen in 1802 en geschreven door Jan Konijnenburg (1758-1831), remonstrants predikant en hoogleraar in Amsterdam (afb. 3). Konijnenburg besteedde ruim aandacht aan de voordracht, die ook naar zijn mening gericht moest zijn op het hart, op de emoties van de gelovigen:

> Hy, die overreeden wil, moet niet slechts zijne woorden, waardoor hij op het verstand werkt, nauwkeuriglijk richten; maar ook de toon, de houding, en de gebaaren moeten uitdrukken, hetgeen hij beöogt. Hoe grooter derzelver vereeniging is tot hetzelfde doel, zooveel te sterker is de uitwerking.

44 Mohr, Overdenkingen, 22.
45 Hofstede, *Het leven*, 45-46.
46 Fordyce, *Essay*, 26; vergelijk Shearman, *Raphael's Cartoons*, 69-71.

Elders beschreef hij houding, gebaren en uitspraak als de ‘tolken’ van het ‘inwendig gevoel’.[47]

47 Konijnenburg, *Lessen*, 175, 183.



Afb. 3
Jan Konijnenburg (1737-1831). Gravure. Universiteitsbibliotheek Amsterdam (UvA) Bijzondere Collecties.

Zoals na hem Ewald, Clarisse en Schrant, zo prees ook Konijnenburg het beoefenen van muziek, ‘die godlijke wetenschap, welke tot vorming van den smaak, tot een fijner gevoel van het schoone, en tot verëdeling van het hart, zoo onwêerstaanbaar werkt’. Het musiceren zal de beginnende predikers helpen in het vinden van de juiste intonatie. Sterker nog, de toonkunst zal hun empathische vermogens versterken: ‘zij zal die warmte van haar hart, dat gevoel van het natuurlijk, zoo wel als zedelijk schoone, vermeerderen, waarvan Quintilianus zegt: *Pectus est, quod disertos facit, et vis mentis*’.[48]

Konijnenburg had waarschijnlijk een veel grotere interesse in de lichamelijke welsprekendheid dan hij kwijt kon in zijn *Lessen*. In 1790 had hij zijn vertaling gepubliceerd van Johann Jakob Engels *Ideen zu einer Mimik* (1785), waarin de Duitse filosoof, inhakend op eerdere discussies in de achttiende eeuw, zijn eigen ideeën presenteerde, zowel over de actio als het eigentijdse toneel.[49] De Ideen hebben zeker hun invloed gehad. Ze worden ook genoemd als Konijnenburg de verschillen tussen toneel en kansel memoreert. Evenals bij Ewald, met zijn onderscheid tussen *Miene* en *Mienenspiel*, worden ze verbonden met kwesties van bedrog of authenticiteit.

Ook voor Konijnenburg viel er op het gebied van de lichamelijke welsprekendheid weinig te lezen maar veel te doen. Hij raadde beginnende predikers om goed te observeren, om te letten op de gebaren en houdingen van welopgevoede lieden, zoals ze de omgang moesten zoeken ‘met dezulken der bevallige Sexe, welker opvoeding niet geheel verwaarloosd is’. Juist omdat het een zaak was ‘waarin mondelinge onderrich-

48 Konijnenburg, *Lessen*, 193.
49 Engel, *De kunst van nabootzing*.

ting bijkans alles vermag', moesten ze dikwijls predikanten gaan horen, of ze nu goed waren of slecht, want bij de laatsten konden ze hun fouten en gebreken signaleren. Oefenen voor de spiegel, vooral als ze van anderen iets hadden opgestoken, was een andere mogelijkheid. Ook zouden ze dikwijls historiestukken van 'goede Meesters' moeten bekijken of een collectie gravures aanleggen, om ook op die manier gebaren, houdingen en gelaatsuitdrukkingen te memoriseren.[50]

Tenslotte moesten ze zeker de schouwburg bezoeken. Ze moesten dan wel de toneelstukken vermijden waarin op de al te gedragen toneeltoon de felste emoties werden vertolkt. Ze konden zich beter oriënteren bij de meer huiselijke stukken, bij de 'tooneelen des burgerlijken en gezelligen levens, welke ons de innemend schetzende DIDEROT, D'ARNAUD en MERCIER onder de Franschen, en HAVERKAMP, HARTSEN, HARTSINCK, en anderen onzer Nederlanders, hebben afgemaald'. Volgens Konijnenburg zouden ze alleen daar de 'waare uitbeelding en overreeding' vinden, 'welke tot den predikstoel behooren'.[51]

Maar ook dan, zo waarschuwde hij, bleef er een onderscheid tussen de *actio* van de toneelspeler en die van de kanselredenaar. De eerste wil immers meer 'behaagen' dan dat hij wil 'leeren'. Vandaar dat hij 'zijne houding t'elken reise verandert, naar gelang van het voorwerp, en van den hartstogt, welke hij tracht gaande te maaken'. De tweede, daarentegen, streeft naar 'onderrichting en verbetering'. Daarom moet juist hij weinig veranderen van houding. Enerzijds moet hij streven naar een affectieve welsprekendheid, erop gericht 'om de goede gevoelens en geneigdheden, welke het verhandelde reeds in zijn Toehoorers mogt hebben voordgebracht, hoe langer zo meer te versterken'. Anderzijds moet die ingeleefde, op de emoties werkende welsprekendheid vergezeld gaan van een 'eerbiedwekkend voorkomen': een samengaan van 'deftigheid', 'waardigheid', 'bescheidenheid' en 'goedwillendheid', overeenkomstig het bijzondere van zijn ambt en het 'gewigt zijner voorstellen'. Anders gezegd, 'de zaak van de godsdienst heeft veel te veel inwendige waarde, is veel te verheven' om de preekstoel te willen herscheppen in een theater.[52]

Het zijn ideeën die herinneren aan wat Blair in zijn *Lectures* 'pathos' noemde, een mengeling van 'gravity' en 'warmth'. Pathos, aldus Blair, is wat de Fransen omschrijven als 'onction': 'the affecting, penetrating, interesting manner, flowing from a strong sensibility of heart in the Preacher to the importance of those truths which he delivers, and an earnest desire that they make full impression on the hearts of his Hearers.'[53]

We zouden voor het achttiende-eeuwse Nederland, toen de term nog merendeels een positieve klank bezat, van 'zalving' kunnen spreken. Anders dan in de schouw-

50 Konijnenburg, *Lessen*, 203.
51 Ibidem, 204; behalve om stukken van Diderot gaat het dus om stukken van François-Thomas de Baculard d'Arnaud, Louis-Sebastien Mercier, Johannes Haverkamp, Antoni Hartsen en Jan Jacob Hartsinck.
52 Ibidem, 184, 186, 204-205.
53 Blair, *Lectures*, 318.

burg was het dus een kwestie van emoties én waarachtigheid, een samengaan van verregaande inleving (die door Diderot voor het toneel nu juist als onwenselijk werd gezien) én een zekere eerbied afdwingende waardigheid. Kortom, wat de verhandelingen bepleitten was een nieuwe, affectieve kanselwelsprekendheid waarin zich het geloof als vanzelf zou openbaren in het lichaam van de kerkelijke redenaar. Maar die welsprekendheid zou de gelovigen alleen weten te raken als ze gepaard ging met zalving, als de kanselredenaar in zijn intonatie en in zijn gelaat, gebaren en houding warm, waardig en waarachtig bleef. Al het andere was toneel.

Over de auteur
Herman Roodenburg is als bijzonder onderzoeker verbonden aan het Meertens Instituut. Hij is tevens bijzonder hoogleraar Historische Antropologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en momenteel hoofdredacteur van de De Achttiende Eeuw.

Geraadpleegde literatuur

Ben Albach, *Jan Punt en Marten Corver. Nederlandsch toneelleven in de 18e eeuw* (Amsterdam 1946).
Frank Baasner, *Der Begriff 'Sensibilité' im 18. Jahrhundert. Aufstieg und Niedergang eines Ideals* (Heidelberg 1988).
[Isaac Beeckman], *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, C. de Waard (ed.), 3 delen (Den Haag 1939-1945).
Hanna Bervoets, 'Interview met Peter Blok', *NL 20*, 12-13 (12 september 2007).
Hugh Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, L. Ferreira-Buckley and S. Michael Halloran (ed.) (Carbondale 2005).
Jelle Bosma, *Woorden van een gezond verstand. De invloed van de Verlichting op de in het Nederlands uitgegeven preken van 1750 tot 1800* (Nieuwkoop 1997).
Peter Burke, 'Is There a Cultural History of the Emotions?', in: Penelope Gouk and Helen Hills (ed.), *Representing Emotions. New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine* (Aldershot 2005) 38-39.
Bryan Crockett, 'The Act of Preaching and the Art of Prophesying', *Sewanee Review* 105 (1997) 42-50.
Denis Diderot, *Paradoxe sur le comédien, in: idem, Ouvrages complètes*, Jules Azzézat en Maurice Tourneaux (ed.), 20 delen (Parijs 1875-1877), deel VIII.
Thomas Dixon, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category* (Cambridge 2003).
Adrianus van den End, *Gisbertus Bonnet. Bijdrage tot de kennis van de geschiedenis der gereformeerde theologie in de achttiende eeuw* (Wageningen 1957).
Johann Jakob Engel, *De kunst van nabootzing door gebaarden* (Haarlem 1790).
Johann Ludwig Ewald, *Over de uiterlijke kanselwelsprekendheid, uit het Hoogduitsch, met breedvoerige aanteekeningen door J. Clarisse* (Zutphen 1814).

Johann Ludwig Ewald, *Ueber Deklamation und Kanzelvortrag. Skizzen und Ergüsse; auch*

zum Leitfaden akademischer Vorlesungen brachbar (Heidelberg 1809).
Joris van Eijnatten, 'History, Reform, and Aufklärung. German Theological Writing and Dutch Literary Publicity in the Eighteenth Century', *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 7 (2000) 173-204.
Joris van Eijnatten, 'Getting the Message: Towards a Cultural History of the Sermon', in: idem (ed.), *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century* (Leiden 2009) 343-388.
[Michel Le Faucheur], *Traitté de l'action de l'orateur ou de la prononciation et du geste*, nouv. éd. (Paris 1667).
Fénelons gesprekken over de welsprekendheid in het algemeen, en over die van de kansel in het bijzonder, vert. en aant. J.M. Schrant (Amsterdam 1817).
[James Fordyce], *An Essay on the Action Proper for the Pulpit* (London 1753).
Marc Fumaroli, 'De l'Age de l'éloquence à l'Age de la conversation: la conversion de la rhétorique humaniste dans la France du XVIIe siècle', in: Bernard Bray en Christoph Strozetski (ed.), *Art de la lettre et art de la conversation à l'époque classique en France* (Parijs 1995) 217-232.
Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Eine Tragödie* (Tübingen 1808).
Paul Goring, *The Rhetoric of Sensibility in Eighteenth-Century Culture* (Cambridge 2005).
Chris L. Heesakkers, 'De hoogleraar in de welsprekendheid Petrus Francius (1645-1704)', in: Eco Haitsma Mulier e.a. (ed.), *Athenaeum Illustre. Elf studies over de Amsterdamse Doorluchtige School, 1632-1877* (Amsterdam 1997) 90-132.
Petrus Hofstede, *Het leven van Gerard Johannes Nahuys* (Rotterdam 1782).
Wilbur Samuel Howell, *Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric* (Princeton 1971).
Gert-Jan Johannes, 'De erfenis van Hinkmar von Repkow. B.H. Lulofs' bewerking van Hugh Blairs Lessen over de redekunst', in: *Nederlandse letterkunde* 4 (1999), 217-245.
Hans-Martin Kirn, *Deutsche Spätaufkläring und Pietismus. Ihr Verhältnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748-1822)* (Göttingen 1998).
Dilwyn Knox, 'Ideas on Gesture and Universal Language c. 1550-1650', in: John Henry en Sarah Hutton (ed.), *New Perspectives in Renaissance Thought: Studies in Intellectual History in Memory of Charles B. Schmitt* (Londen 1990) 101-136.
Jan Konijnenburg, *Lessen over het leeraars-ambt in de christelijke kerk* (Utrecht 1802).
Jean-Siffrein Maury, *Essai sur l'éloquence de la chaire*, 2 delen (Parijs 1777).
William Ian Miller, *Faking It* (New York 2003).
Johannes Christiaan Mohr, *Overdenkingen bij gelegenheid van het ontroerend sterven van Gerard Johan Nahuys* (Amsterdam 1782).
[Quintilianus], *The Institutio Oratoria of Quintilian*, with an English translation of H.E. Butler, 4 delen (Londen 1920-1922).
Joseph R. Roach, *The Player's Passion: Studies in the Science of Acting* (Newark/Londen/Toronto 1985).

Herman Roodenburg, ‘From Embodying the Rules to Embodying Belief: Some Con-

tours of Eighteenth-Century Pulpit Delivery in England, Germany and the Netherlands', in: Joris van Eijnatten (ed.), *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century* (Leiden 2009) 313-41.
P.J. Schuffel, 'From minister to sacred orator: Homiletics and rhetoric in the seventeenth and early eighteenth century Dutch Republic', in: Arie-Jan Gelderblom et al. (eds.), *The Low Countries as a Crossroads of Religious Beliefs* (Leiden 2004) 221-245.
Christiaan Sepp, *Johannes Stinstra en zijn tijd. Een bijdrage tot de geschiedenis der kerk en school in de 18de eeuw* (Amsterdam 1865).
John Shearman, *Raphael's Cartoons in the Collection of Her Majesty the Queen and the Tapestries for the Sistine Chapel* (London 1972).
Thomas Sheridan, *A Course of Lectures on Elocution: Together with Two Dissertations on Language; and Some other Tracts relative to those Subjects* (London 1762).
Dorothee Sturkenboom, *Spectators van harstocht. Sekse en emotionele cultuur in de achttiende eeuw* (Hilversum 1998).
Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas* (Durham 2003).

Het vroegmoderne hof als maskerade

Jeroen Duindam

Summary

'Masquerade' not only literally means disguising or ballet in disguise; it also indicates camouflaging intentions or emotions. This essay discusses the relevance of both meanings for the early modern court - putting into perspective the literary reputations of the court, while at the same time providing an analysis of dressing up at court from Reformation to Revolution.

Courts have traditionally been seen as places where dissimulation and intrigue dominated. This critical approach intertwined with a literary tradition that idealized the court as centre of suave manners and easy sophistication. Courtier and anti-courtier literature alike conveyed an image of the court that stressed control of impulses and a detached approach to social interaction. This could easily be read as cynical behaviour, akin to Machiavelli's portrayal of the Renaissance prince. Machiavelli and Castiglione reinvigorated the age-old debate on the morality of rulers and courtiers. Their works occupied centre stage when religious strife swept across Europe. Politico-religious upheaval created an atmosphere of intense distrust, labeled an 'age of dissimulation' by Perez Zagorin.

In recent years, the study of courts shifted its focus from published literary sources to archival materials; this reorientation underlined the simple every day patterns in princely households. Isolated highpoint, taken up in Rulers' propaganda and embellished in literary responses, have too long obscured the down to earth realities. Among court festivities the phase of disguising and dressing-up from Epiphany to Ash Wednesday occupied an important place. Typically these masquerades included the social antithesis of courtiers: shepherds, peasants, inn-keepers, artisans. The cast of the meals, dances and ballets involving disguises was carefully determined: the hierarchies were as a rule conspicuously visible even if they reverted daily practices. The eighteenth-century opening up of courts, mixing court and city in *bals masqué*s and *ridotti*, did not fundamentally change this pattern.

Late eighteenth-century critique reiterated the old moral complaints about the court in more vehement form. Interestingly, the French Revolution, ousting the king and his court, also forbade carnival and the wearing of masks. Both elite politesse and popular carnival were seen as inappropriate for the true patriot.

Lichaamsbedekking vormt in de meeste klimaten een noodzakelijk gegeven, maar de functies van kleding zijn alom ver boven dat primaire begin uitgegroeid. Kleding toont hiërarchieën en groepen, onderscheidt het alledaagse van het bijzondere. Wanneer wordt kleding 'verkleding', wanneer wordt verkleding maskerade? Valt het cortège van hoogleraren in hun toga's of de kledij van rechters of advocaten onder verkleding?

Een dergelijke dracht onderstreept de bijzondere status van deze beroepsgroepen, althans op de momenten dat zij hun taak plechtig en in het openbaar vervullen. Verkleding speelt met de sociale patronen die door kleding worden gemarkeerd. De meest gebruikelijke vorm van verkleding - gangbaar in allerlei culturen - is een jaarlijks terugkerende voorbijgaande fase waarin de wereld op zijn kop wordt gezet. De Romeinse Saturnalia of het katholieke carnaval in de aanloop naar Aswoensdag zijn voor ons de bekendste voorbeelden. Na zo'n rite of reversal valt iedereen in principe vlot terug in de dagelijkse rol. Verkleding buiten de grenzen van dergelijke carnavalsachtige gebruiken draagt immers al snel associaties met bedrog: we doen ons door het dragen van afwijkende kleding anders voor dan onze sociale positie, onze functie, of ons geslacht dicteert. Waarom poseert de boer als edelman, waartoe draagt de onverlaat ten onrechte een politie-uniform, met welk oogmerk hult de man zich in vrouwenkleren? De rolwisseling die in de periode van collectieve verkleding werd geaccepteerd, ondermijnt daarbuiten de orde van alledag.[1] Gezichtsbedekking voegt een andere dimensie toe. We onttrekken met een masker onze meest typerende uiterlijke karakteristieken aan de waarneming van anderen. Dit totale verhullen van identiteit veroorlooft de gemaskerde allerlei vrijheden die bij een onbedekt gezicht niet zouden worden geaccepteerd: in de vroegmoderne tijd treffen we vooral associaties met seksuele uitspattingen en gokken.[2] De drager van een gezichtsmasker verstopt openlijk zijn identiteit: hij draagt een masker en stelt zich daarmee ondubbelzinnig buiten de dagelijkse orde. Slechts in de wereld van Balzac's *Comédie Humaine* of Hollywood kan de drager van een gezichtsmasker zich immers ongemerkt een valse identiteit aanmeten.

(Ver)kleding en hiërarchie kennen een nauwe onderlinge relatie. In de top van de hiërarchische samenleving, aan het hof rond de dynastieke heerser, was de uiterlijke manifestatie van rang door middel van positie, kleding en attributen een cruciaal gegeven, vooral op momenten dat buitenstaanders toekeken. Voor de heerser gold dat in extreme mate. De attributen van macht en de vorstelijke aankleding markeerden zijn positie. Wat zou er van de oude Lodewijk XIV overblijven zonder zijn statige aankleding, zo vroeg W.M. Thackeray zich af - niets meer dan een verschrompeld en dikbuikig ventje. ‘Majesty...’, zo concludeerde hij, ‘...is made out of the wig, the high-heeled shoes, and cloak.’[3]

Het hof in vroegmodern Europa kende naast de hiërarchie die opklom van schoenpoetsers en keukenhulpjes tot de hoogste edelen die dienden rond de vorst een functionele rolverdeling in staven (meestal: kapel, tafel, kamer, stallen, jacht, gardes). Een

1 Zo maakt Zedler, ‘Verkleidung’, gewag van de ‘ungeziemter Geilheit’ die door verkeedpartijen waarbij de geslachten wisselen op de proppen komt. Zie de online doorzoekbare editie op de website van de Bayerische Staatsbibliothek München http://mdz10.bib-bvb.de/~zedler/zedler2007/index.html de site geeft het lemma aan als band 47, 522-523; het facsimile document in PDF is echter genummerd als 1019.

2 Zedler, ‘Redoute’, online band 30 832, facsimile PDF genummerd als 1645 noemt de gokspelen als standaard bij de Venetiaanse *ridotti*, vergelijkbare opmerkingen over de Venetiaanse edelen onder ‘Carneval oder Carnaval’.

3 Thackeray, *Paris Sketch Book*, 204-228, citaat 217, afbeelding 215.

Fig 1. Rex-ludovicus-ludovicus rex, Thackeray, Paris Sketchbook (1840) 215.

mate van eenvormigheid in kleding was gangbaar door de praktijk dat leden van het 'hofgezin' bekleding, kost en inwoning kregen als onderdeel van de beloning voor hun diensten.[4] Aan het keizerlijke hof in Wenen droeg men veelal zwart met goud of geel - de rijkdom van de stoffen en de details van de kostuums maakten status en functie duidelijk. De staven aan het Franse hof kenden hun eigen kleuren - terwijl de kleurige livreien van het hofpersoneel als geheel contrasteerden met de donkere en plechtstatige dracht van de hoge ambtsdragers uit de robe. Bijzondere groepen, zoals ridders van het Gulden Vlies bij de Habsburgers of leden van de orde van de Heilige Geest in Frankrijk, toonden hun status door speciale kleding en merktekenen. Geleidelijk werden de rechten op bekleding, voeding en onderdak omgezet in een deel van het geldinkomen van dienaren en hovelingen. De uniformering bleef bestaan, al oriënteerde zij zich in de loop van de achttiende eeuw sterker op het militaire domein, waar uniformen vanaf de late zeventiende eeuw gangbaar werden. Het ideaal bleef ongewijzigd: status moest zichtbaar worden in uiterlijke vormen. Ook buiten de wereld van het hof stipuleerden kleding- en luxeverordeningen een dergelijke comfortabele gelijkvormigheid van status en uiterlijk - zonder dat deze regels overigens ooit trouw werden nageleefd of afgedwongen. Juist in deze in theorie strak geordende wereld kon verkleding een grote betekenis verwerven: hoe ging men om met de kortstondige rolwisseling?

Wat valt er te zeggen over de relatie van hof en maskerade in vroegmodern Europa? Ik wil deze vraag in twee delen en een coda behandelen. Ons beeld van het zestiende en zeventiende-eeuwse hof is sterk gevormd door literaire tradities. Kritische tijdgenoten zagen het hof als een vanity fair waarin echt en vals niet meer te onder-

4 Over kleding en hof in de achttiende eeuw zie Mansel, 'Monarchy, Uniform, and the Rise of the Frac'; recent ook van Mansel, *Dressed to Rule*.

scheiden waren; anderen bezongen het hof als bron van een verheven gedragsideaal. In het eerste deel van deze tekst bespreek ik deze literaire beelden en hun gewrongen verhouding tot de dagelijkse praktijk van het vorstelijke huishouden. Het tweede deel van mijn betoog richt zich op de levendige praktijk van verkleedpartijen aan het hof. Alle katholieke hoven doorliepen tussen Driekoningen en Aswoensdag een druk parcours van festiviteiten waarin verkleding een hoofdrol speelde. Een indicatie van de veranderende vormen van de verkleedrituelen rond het hof gedurende de vroegmoderne tijd helpt duidelijk te maken welke aspecten steeds terugkeerden. Daartoe behoort zeker het spel met de hiërarchie, wellicht ook de verhouding tussen hof, stad en platteland. Ik eindig met de terugkeer van de hofkritiek in revolutionaire kledij. De revolutionairen noemden niet alleen hofleven en valsheid in één adem, zij zagen ook verkleedrituelen als onwaardig. Hun erfenis zou het beginpunt vormen van een vertekende geschiedschrijving over het vroegmoderne hof, die in deze bijdrage wordt bijgesteld.

‘Dissimulatie’ en het hof

Johann Heinrich Zedler, auteur van het imponerende *Universal-Lexikon*, nam onder het lemma ‘Mummerey’ naast het synoniem ‘Verkleidung’ in één adem ook op: ‘Heucheley, falscher Schein’.[5] Woordenboeken in verschillende talen geven eveneens deze dubbele betekenis; zo noemt het *Dictionnaire Critique* van Féraud voor ‘momerie’ als oudere betekenis ‘mascarade’, maar als gangbare moderne betekenis ‘déguisement de sentimens, qui fait faire au dehors un personage tout diférent.’[6] Het gaat hier dus niet om materiële verkleding, maar om het verbergen van ‘ware’ gevoelens. Ook het *Dictionnaire de l'Académie* (1694) geeft na een reeks omschrijvingen die op de feitelijke verkleding betrekking hebben de uitdrukking ‘lever le masque’ voor ‘ne dissimuler plus, agir ouvertement’. Voor de gangbare tweede betekenis werd vaak de term ‘dissimulatie’ gekozen; dat was de ‘soin de cacher des sentimens, ses desseins’, volgens het *Dictionnaire de l'Académie* (1762). In omschrijvingen van de tweede betekenis duikt bovendien regelmatig het hof op als decor, en de hoveling als aartshypocriet. Dat behoeft ons niet te verbazen. Het dynastieke hof, centrum van besluitvorming en gunstenverdeling rondom de heerser, was eigenlijk altijd al afgeschilderd op twee sterk uiteenlopende manieren. Enerzijds werd het geïdealiseerd als het oord waar opvoeding en cultuur hun hoogste niveau hadden bereikt; als het voorbeeld bij uitstek van goed gedrag, aangeduid met termen als *curialitas, courtoisie, politesse* - en hun talrijke tijdgebonden parallellen. Anderzijds werd het hof terzijde geschoven als een poel van verderf, een magneet van macht en luxe die noodzakelijkerwijze de meest ambitieuze,

5 Zedler, ‘Mummerey’, de online editie geeft het lemma als band 22 bladzijde 394 http://mdz10.bib-bvb.de/~zedler/zedler2007/index.html; het PDF document is genummerd als 754.

6 Féraud, *Dictionaire critique* en *Dictionnaire de L'Académie* geraadpleegd via http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/index.html of gelijktijdig zoeken in alle woordenboeken http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/onelook.html.

ijdele en losbandige karakters zou aantrekken. Het hoofse gedragsideaal maskeerde volgens deze kritische opvatting dus slechts platte ijdelheden. De felle onderlinge competitie leidde ertoe dat hovelingen hun ambities en intriges moesten verschuilen achter een masker van wellevendheid. De schone schijn van het hoofs verkeer bedekte een machtsspel waarin de knikkers een hoofdrol speelden.

De Januskop van de reputatie van het hof was niets nieuws. Toch lijkt er in de zestiende en zeventiende eeuw om verschillende redenen een stroomversnelling te zijn opgetreden in het debat over heerser, hoveling en veinzerij.[7] Twee klassiekers uit de Italiaanse Renaissance hebben daaraan zeker bijgedragen: Machiavelli en Castiglione. Beide auteurs namen, in verschillende mate, afstand van een traditioneel normatief kader. Machiavelli deed dat in *De Heerser* (1513) openlijk, door de effectiviteit van machtsuitoefening - en daarmee het achterliggende doel van stabiliteit en orde - zwaarder te laten wegen dan de morele juistheid van elke individuele handeling. Bovendien maakte Machiavelli een onderscheid tussen het karakter of handelen van een heerser en diens reputatie bij onderdanen. Reputatie was een belangrijk onderdeel in de machtspositie van heersers; zij deden er dus goed aan zorg te besteden aan hun imago, desnoods door een beeld te creëren dat nauwelijks gelijkenis vertoonde met de werkelijkheid. Over de intenties en achtergronden van De Heerser, een boekje dat niet rimpelloos past binnen het oeuvre van de Florentijn, is eindeloos gediscussieerd. Hier volstaat de conclusie dat het boek een startschot gegeven heeft voor een langdurige herbezinning op de grenzen en geoorloofde middelen van macht; in een eeuw die werd uiteengereten door religieus schisma was deze discussie méér dan academisch vertier.[8]

Castiglione's *Boek van de Hoveling* (1528) bracht geenszins een provocatie in de stijl van *De Heerser*.[9] Castiglione liet zijn illustere gezelschap discussiëren over tal van belangrijke vragen, zonder ooit expliciet één standpunt tot het zijne te maken. Het boek dicteert dus geen regels, maar toont een spectrum aan opvattingen waaruit enkele hoofdzaken vallen af te leiden. Door het ridiculiseren van bepaalde extremen - zoals de adellijke vechtersbaas die niet met dames weet te converseren[10] - schetst de dialoog in Urbino een beeld van de hoveling als een veelzijdige figuur, die in alles excelleert klaarblijkelijk zonder dat dit veel moeite kost. Gemak en naturel staan voorop: alles gaat als vanzelf - dat is althans de indruk die de hoveling moet maken. Achter het innemende gedrag van de hoveling schuilt ook de wens om in de gunst te komen bij de heerser. De term grazia dekt zowel het gedrag van de hoveling als de gunst van

7 Zie in de rijke literatuur onder andere Smith, *The Anti-courtier Trend in Sixteenth Century French Literature*; Posner, *Performance of Nobility in Early Modern European Literature; Roth, Gesellschaft der "honnêtes gens"; Bury, Littérature et politesse*.

8 Zie de fundamentele studie van Skinner, *Machiavelli*; voortgaande discussie in o.a. Mary G. Dietz, 'Machiavelli and the Politics of Deception'; over de echo's van Machiavelli in katholieke kring, zie Bireley, T*he Counter-Reformation Prince*.

9 Zie ondere andere Burke, *Fortunes of the Courtier*.

10 Castiglione, *Book of the Courtier*, 33.

de heerser: ‘he who has grace finds grace’.[11] Gunst blijft vervolgens niet beperkt tot welwillende aandacht, maar komt ook tot uiting in gunst*en*, uitverkiezingen en beloningen - al mag de goede hoveling daar natuurlijk nooit direct om vragen.[12]

Beide werken spreiden een voortdurende zorg om reputatie ten toon, een sterke aandacht voor de waarneming van anderen. De hoveling moet een geducht krijger zijn, maar zijn stoutste kunstjes zal hij slechts vertonen als zij gewicht in de schaal werpen: in een klein groepje en onder het toeziend oog van de heerser.[13] Hij dient zijn gedrag soepel aan te passen aan de mate van openbaarheid, en aan de samenstelling van het publiek.[14] De hoveling, met andere woorden, doet systematisch aan ‘impression management’.[15] De machtspolitieke stellingname van Machiavelli en de instrumentele gedragscode van de hoveling zoals die door Castiglione werd weergegeven, droegen bij aan het negatieve cliché van geraffineerde ‘Italiaanse’ staatkunde die zich geleidelijk over Europa zou verbreiden. Het mocht niet baten dat een generatie geleerde katholieke antimachiavellisten trachtte de uitdaging van Machiavelli te beantwoorden met zorgvuldige afwegingen over de grenzen van rechtmatig handelen door heersers; juist door deze grenzen te verkennen versterkten ze bij hun veelal protestantse tegenstanders het beeld van ‘paapse’ machtswellust.[16]

Volgens Perez Zagorin leidden de godsdiensttwisten, en vooral het afdwingen van religieuze conformiteit in de eeuw volgend op de Reformatie, bijna onvermijdelijk tot een groei van liegen en veinzen.[17] Commentaar van tijdgenoten zou kunnen worden gelezen als bevestiging van Zagorins stelling. Zo schreef Montaigne in zijn *Essais* met afschuw over de ‘cette nouvelle vertu de feintise et de dissimulation, qui est à cette heure si fort en crédit’.[18] Francis Bacon hield minder afstand van het politieke centrum dan Montaigne; hij betreurde net als Montaigne de aanwezigheid van dissimulatie, maar zijn oordeel pakte anders uit. Bacon achtte dissimulatie onwenselijk, maar niettemin ook soms onontbeerlijk. Het was een middel dat zwakke staatslieden vaak toepasten, terwijl wijzere geesten het als noodmaatregel achter de hand hielden: ‘the best composition and temperature is to have openness in fame and opinion; secrecy in habit; dissimulation in seasonable use; and a power to feign, if there be no remedy’. Ook bij Bacon valt op dat ‘openness in fame and opinion’ samengaat met ‘secrecy in habit’, plus indien noodzakelijk een scheutje veinzerij. De staatsman wil de reputatie

11 Ibidem, 41.
12 Ibidem, 112.
13 Ibidem, 99, 294.
14 Ibidem, op tal van plaatsen komt de aanpassing van gedrag aan de aanwezigheid van toeschouwers aan bod, zie onder andere 31, 39, 103-111-112 (rond de heerser), 130, 243 (angst voor slechte reputatie).
15 Zie de systematische uitwerking van de theatermetafoor in Goffman, *Presentation of Self in Everyday Life*; daarnaast een verhelderend essay van Burke over de wisselende rollen van mensen in verschillende situaties in historische context: ‘Performing History’.
16 Zie de positief getoonzette studie van Bireley, *Jesuits and the Thirty Years War*.
17 Zagorin, *Ways of Lying*.
18 Michel de Montaigne, ‘De la Présomption’, *Essais*, II, 353.

van veinzerij tot elke prijs vermijden, maar kan in de praktijk niet altijd zonder.[19]

Montaignes verzuchting over het opdringen van veinzerij hoort in het rijtje thuis van eeuwig terugkerende klachten als de overwinning van materieel gewin ten koste van morele overwegingen, of het verval van zeden onder de jeugd. Het tijdloze debat rond veinzerij kreeg door de escalerende godsdiensttegenstellingen en de markante groei van vorstenhoven in de late zestiende eeuw echter een acute politieke betekenis. In Frankrijk bracht de Bloedbruiloft van 1572 een kakofonie van wederzijdse beschuldigingen, waarin bedrog en sluipmoord de boventoon voerden. De in het oog springende vroomheid van Hendrik III was volgens tegenstanders niets anders dan een masker waarachter de koning zijn duivelse intenties verschool.[20] Godsdiensttwisten en adellijke rivaliteit bepaalden inderdaad de atmosfeer aan het hof. Hoe kon Hendrik in openhartigheid en gemoedelijkheid samenleven in dit wespennest, omringd door hovelingen die hem de kaas van het brood trachtten te eten? Neem zijn rivalen uit de Guise familie, die enkele belangrijke hoffuncties in de onmiddellijke omgeving van de vorst droegen. Zij vulden hun staven tegen de zin van Hendrik met hun volgelingen; de koning repliceerde door zijn eigen cliënten naar het hof te halen. Tegelijkertijd stelde hij allerlei maatregelen in die hem moesten afschermen van opdringerige hovelingen. Deze defensieve stap werd hem door de edelen, die meenden recht te hebben op hun lijfelijke aanwezigheid rond de koning, niet in dank afgenomen. Het Franse hof bleef in vergelijking met andere Europese hoven toegankelijk en informeel, al legden de defensief geïnspireerde regels van Hendrik III de basis voor de inperking en ordening van toegang die in de literatuur meestal aan de Zonnekoning wordt toegeschreven.[21] De meest chaotische toestanden verdwenen geleidelijk in de loop van de zeventiende eeuw. Niettemin was het hernieuwd opleggen van de religieuze orthodoxie een langdurig proces, waarin de vermenging van instrumentele en religieuze overwegingen bij alle betrokkenen aanleiding kon geven tot omzichtig en gemaskerd gedrag.

Of nu sprake is van een eeuwig topos of van een door concrete historische omstandigheden tijdelijk versterkt gegeven, zoals Zagorin stelt: het is duidelijk dat een reeks zeventiende-eeuwse moralisten van Gracian tot La Rochefoucauld en La Bruyère het hof presenteerden als een oord waar een doorlopende geestelijke maskerade de norm was. De hoveling of honnête homme mocht zich niet door passies laten leiden en liet niet snel het achterste van zijn tong zien, maar die breed aanvaarde leidraad rechtvaardigde geenszins bewuste misleiding. Terwijl Gracian's laconische Handorakel nog kon worden gelezen als een verzameling regels die diende tot het bereiken van succes aan het hof, werd de toon in latere werken steeds kritischer. De hoofdvraag werd hoe men

19 Francis Bacon, ‘VI. Of simulation and dissimulation’ Essays, 76-78; zie zijdelings hierbij de uitgebreide literatuur over de Engelse ‘court masques’, recent bijvoorbeeld Scholz, *Englische Court Masque im Spiegel der europäischen Kulturgeschichte*.

20 Bell, ‘Unmasking a King’.

21 Zie over Hendrik III Le Roux, *Faveur du roi*; Duindam, *Vienna and Versailles*.

een juste mesure kon vinden tussen moreel verantwoord handelen en maatschappelijk succes in een omgeving die onoprechtheid beloonde. Jean de la Bruyère, opvoeder van de kleinzoon van oud-frondeur en prins van den bloede de Grand Condé, en een goede bekende van de hoogste Franse adellijke lagen, leek in zijn Caractères weinig hoopvol: ‘Le reproche en un sens le plus honorable que l'on puisse faire à un homme, c'est de lui dire qu'il ne sait pas la cour: il n'y a sorte de vertus qu'on ne rassemble en lui par ce seul mot.’[22]

La Fontaine beschreef in zijn fabel ‘La cour du Lion’ een vrolijk geformuleerd evenwicht. 's Konings hof stonk als een massagraf, maar dat mocht majesteit natuurlijk niet horen. De botte beer hield openlijk zijn neus dicht en werd daarvoor gestraft; de loze loftuitingen van de aap konden de koning echter evenmin bekoren. De vos wendde verkoudheid voor, en kon dus niets zeggen over de aasgeur. Zijn opstelling halverwege bleek een veilige uitweg:

> Ne soyez à la Cour, si vous voulez y plaire,
> Ni fade adulateur, ni parleur trop sincère
> Et tâchez quelquefois de répondre en Normand.[23]

De hofkritiek droeg buiten Italië en Frankrijk, vooral in het protestantse noorden van Europa, lang het karakter van een commentaar op een kwaad dat geografisch en religieus ‘buiten de grenzen’ kon worden gehouden.[24] Zelfs het keizerlijke hof in Wenen - veel katholieker kon het niet worden - koesterde een morele reserve ten opzichte van de leer die reputatie boven alles stelde.[25] Halverwege de zeventiende eeuw, toen de Duitse vorsten onder de koepel van het Heilige Roomse Rijk een aan soeverein gezag grenzende mate van autonomie verwierven, keken zij echter geleidelijk met andere ogen naar de betekenis van reputatie. De interne en externe machtsontplooiing van de staat kon niet zonder een zinnenprikkelende verbeelding van macht en pracht. Het gepeupel *(pöbel)* zou immers geen geleerde staatkundige geschriften tot zich nemen, en kon de macht van de koning of hertog derhalve slechts bevatten via spectaculaire uiterlijke vormen. Duitse geleerden hanteerden nu een argument dat we letterlijk aan-

22 La Bruyère, ‘De la cour’ *Caractères*, 215. Zie ook La Rochefoucauld, *Reflections*, 86, maxime XXXII: ‘Les rois font des hommes comme des pièces de monnaie; ils les font valoir ce qu'ils veulent, et l'on est forcé de les recevoir selon leur cours, et non pas selon leur véritable prix.’ Nog meer dan La Bruyère behoorde de frondeur François duc de la Rochefoucauld tot de hoofse bovenlaag; zijn zoon was vertrouweling van de Zonnekoning en vervulde diverse hoge hoffuncties.

23 La Fontaine, ‘La cour du Lion’, *Fables*: ‘répondre en normand’: ja noch nee zeggen, dubbelzinnig antwoorden. Zie tal van andere verwijzingen in de Fables naar het hof, bijvoorbeeld ‘Les animaux malades de la peste’, 173-74: ‘Selon que vous serez puissant ou misérable, les jugements de cour vous rendront Blanc ou noir’.

24 Zie onder andere Vec, *Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat*, 140-154; Gestrich, ‘Höfisches Zeremoniell und sinnliches Volk’, 57-73.

25 Zie onder andere de studie van Winkelbauer, *Fürst und Fürstendiener*, 226-233 en de daar geciteerde literatuur.

treffen in de *mémoires* van Lodewijk XIV; daarmee openden zij de weg voor de systematische inhaalmanoeuvre waarmee Duitse vorsten erkenning probeerden te verwerven onder de gekroonde hoofden van Europa.[26] Een generatie *Zeremonialwissenschaftler* probeerde vat te krijgen op de middelen die konden worden ingezet om de macht van heerser en elites te vormen en tentoon te spreiden, vooral in de zichtbare rangorde tijdens grote plechtigheden en festiviteiten.[27] Hun tomeloze activiteit, neergelegd in tal van erudiete compilaties, werd een hoofdbron voor de geschiedschrijving van het hofleven. Een van de bekendere werken draagt de karakteristieke titel *Theatrum Ceremoniale Historico-Politicum, Oder Historisch- und Politischer Schau-Platz Aller Ceremonien*: de theater-metafoor zou in de geschiedenis van het hof lang naklinken.[28] Deze werken, die op grond van ceremonierichtlijnen en beschrijvingen een aaneenschakeling van hoogtijdagen aan het hof in beeld brachten, werden lang als omschrijving van het hofleven gezien - het hof als *temple de la gloire*, als een doorlopende maskerade ter vergroting van de eer en glorie van de heerser in het centrum.[29]

Castiglione definieerde voor zijn lezers uit verschillende perioden het hof als een salon, een samenkomst van *esprits fins* die een speelse maar beschaafde dialoog voerden. De instrumentele kant van het bestaan aan het hof, het verwerven van gunsten door opvallen en bevallen, schemerde als levensles tussen de regels. De hofkritiek onderstreepte en bekritiseerde deze kant van het hofleven, de hypocrisie en vleierij, de dans om de gunsten en de macht van de koning. De *Zeremonialwissenschaftler* beschreven trouwhartig ceremoniële hoogtepunten uit het bestaan aan het hof. Elk van deze perspectieven bracht een vertekening over op de latere geschiedschrijving. Castiglione gaf een tamelijk uniek samenzijn weer van de *fine fleur* van Italiaanse hovelingen, toevallig bijeen in Urbino, nota bene zonder een centrale heersersfiguur. Hij beschreef dus niet het hof zoals we dat meestal tegenkomen, het huishouden rond een heerser bestaande uit een grote groep niet-adellijke dienaren geleid door een kleine adellijke bovenlaag. Juist omdat zijn boek een ideaal weergaf dat in de praktijk ver te zoeken was, kon het als doorslaand succes en vernieuwend voorbeeld gelden. De hofkritiek richtte zich vooral op de wereld van ambitie en macht rond de heerser - ook zij beschreef geen feitelijke leefomgeving, maar een anti-ideaal. De *Zeremonialwissenschaftler*, ten slotte, vergaten te vermelden dat hun compilaties weinig te maken hadden met dagelijkse routines, en bovendien eerder voorschriften dan praktijken weergaven.[30]

26 Louis XIV, *Mémoires*, II 15: ‘Les peuples sur qui nous régnons, ne pouvant pas pénétrer le fond des choses, règlent d'ordinaire leurs jugements sur ce qu'ils voient au dehors, et c'est le plus souvent sur les séances et les rangs qu'ils mesurent respects et leur obéissance’.

27 Zie het gezaghebbende overzicht van Vec, *Zeremonialwissenschaft*.

28 Lünig, *Theatrum Ceremoniale historico-politicum*.

29 Zie bijvoorbeeld Alewyn, Sälzle, *Grosse Welttheater*.

30 Anderzijds kwamen bij de Zeremonialwissenschaftler juist ook de talrijke rangconflicten aan het hof en tussen vertegenwoordigers van verschillende hoven ter sprake. Zie Duindam, ‘Ceremony at court’.

Deze vertekeningen in de bronnen droegen ertoe bij dat het hof ook door historici als te elitair, te verfijnd, te ceremonieel, te ordelijk, en te hypocriet werd afgeschilderd. Zij concentreerden zich eenzijdig op de geïdealiseerde of verketterde gedragspatronen van elites in het gouden kooitje rond de heerser, en verloren daarmee zowel de meerderheid van leden van het hofgezin als de dagelijkse praktijk aan de hoven uit het oog. Norbert Elias legde met zijn in elkaar grijpende studies over het hof en het civilisatieproces de basis voor een moderne analyse van het hof.[31] Voor Elias was de sociale verklaring van het 'beschaafde' gedragspatroon hoofdzaak. Onder druk van koning en groeiende staatsmacht vertoonden adellijke hovelingen een opgelegd gedragspatroon dat zij geleidelijk als een verworvenheid gingen beschouwen. De hoveling ontwikkelde door de druk van zijn sociale omgeving een aantal *höfische Eigenschaften*: hij excelleerde in de observatie van zijn medemens, maar ook in zelfobservatie; hij wist zijn impulsen te onderdrukken en ondergeschikt te maken aan verder liggende doelen. We zien hier een positief en sociologisch omgeformuleerde variant van de hofkritiek.

Saint-Simon, zonder twijfel de meest invloedrijke bron over het hof van Lodewijk XIV, verschafte Elias een onuitputtelijke reeks voorbeelden. De *petit duc* viel door zijn terugtreden uit het koninklijke leger bij de koning uit de gratie; hij stond aan het hof bekend als een rigide voorvechter van rangen en protocol die niet terugschrok voor hooglopende conflicten. In zijn memoires komt Saint-Simon echter naar voren als een afstandelijke analyticus van karakters, als de perfecte belichaming van Elias' *höfische Eigenschaften* die de manipulaties van anderen moeiteloos doorzag. Een handjevol vaak herhaalde citaten uit de commentaren van deze nijdige buitengeslotene bevestigde de gangbare typering van het hofleven. Elias presenteerde zo wederom een literair cliché als sociaal-politieke realiteit; niettemin kon zijn toonaangevende werk tot in de jaren 1990 de geschiedschrijving bepalen.[32] De Duitse classicus en vroegmodernist Aloys Winterling, een van de vroegste en belangrijkste critici van Elias, schreef naast zijn studie over het keurvorstendom Keulen en diverse werken rond het hof in de oudheid een in helderheid uitmuntende algemene hoftypologie. Hij rangschikt 'unaufrichtige Kommunikation' onder de zorgvuldige beredeneerde lijst standaardelementen van het hofleven. Ook in Winterlings terminologie klinkt de normatieve beoordeling van de hofkritiek door.[33]

Het gaat mij er niet om de hovelingen vrij te pleiten van de beschuldigingen van de hofkritiek. We kennen dergelijke gedragspatronen uit centra van macht en mode in elke periode - en ook lager op de sociale ladder vormen ze geen uitzondering. Overal waar een figuur of groep middelen te verdelen heeft, waar een gever omringd wordt door vele vragers, kan een dergelijk patroon gemakkelijk ontstaan. Dekkend voor de praktijk van een specifieke sociaal-institutionele omgeving is dat echter zelden. Bekij-

31 Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*; idem, *Die höfische Gesellschaft*.
32 Zie hierover uitvoerig Duindam, *Myths of Power*.
33 Winterling, 'Hof'.

ken we het vorstelijk huishouden als geheel dan komt een veel levendiger, onordelijker en diverser beeld naar voren. Het hof bestreek de gehele sociale pyramide, en was onderaan breder dan bovenaan. Een plausibel beeld van het hof als instituut ontstaat als we drie verschillende - maar overlappende - dimensies onderscheiden. Aan de top treffen we de heerser met zijn hoogadellijke erebedienden, die meestal ook in de politieke besluitvorming een hoofdrol speelden. Hoewel structurele spanningen binnen dit exclusieve groepje voorkwamen - denk aan het gekissebis tussen regerende vorst en opvolger, aan de moeilijkheden heersers en hun 'overmighty subjects', of aan de onderlinge rivaliteit van grote adellijke huizen - hebben we tal van voorbeelden van omgang tussen vorst en adellijke bedienden die juist gemak en vertrouwen tonen. Hoge hoffuncties waren eervol én politiek relevant juist omdat de ambtsdragers met de vorst in relatieve afzondering en intimiteit konden verkeren. De niet-adellijke bedienden en intimi die tot de kleine kring rond de vorst konden doordringen - kamerdienaren, favoriete musici of kunstenaars - verkregen daardoor automatisch meer status.[34] Onder deze toplaag volgde een veel grotere groep edelen die recht hadden op toegang tot het hof omdat zij een ere-ambt droegen. In de praktijk vervulden zij dergelijke ambten per toerbeurt of incidenteel: permanente aanwezigheid was niet nodig, meestal ook uitdrukkelijk niet de bedoeling. Deze *part-time* hovelingen dienden echter wel met enige regelmaat hun gezicht te laten zien op ceremoniële en feestelijke hoogtepunten van het hof. De aantallen eredienaren konden sterk schommelen: politieke onrust leidde dikwijls tot snelle *inflation of honours*. Hun kans om tot de *inner circle* door te dringen was echter ronduit klein. Ereambtsdragers waren echter wel belangrijk als verbindende schakel tussen het hof en regionale elites, vooral in 'composite monarchies' die uit een optelling van territoria bestonden.

Ten slotte was er dan de groep niet-adellijke dienaren in alle soorten en maten, van geleerden en kunstenaars tot ongeschoolde arbeiders. Zij hielden het huishouden draaiende, vormden de connectie met de stedelijke omgeving van het hof. In de toonzetting van het dagelijks leven aan het hof was deze groep zeer nadrukkelijk aanwezig. Ook in de brede onderlaag was overigens sprake van groepen die nominaal tot het hof behoorden, maar er zelden verbleven - zoals leveranciers, werklieden, soldaten. Zij ontleenden wel allerlei vrijstellingen en voorrechten aan hun positie, dikwijls tot ongenoegen van de stedelijke magistraat die op hen geen vat had. Hof, stad en land waren in de praktijk niet zo ver van elkaar verwijderd als in de literaire verbeelding. De verbintenis tussen stad en hof (of hof en landelijke omgeving) kreeg aan de meeste hoven tot in de achttiende eeuw een uiterst concrete vorm doordat hovelingen en dienaren in de stad bij particulieren werden ingekwartierd - accommodatie binnen het paleis was immers slechts voor een handjevol mogelijk.[35] Inkwartiering bleef ook

34 Zie hierover Castiglione, *Book of the Courtier*, 112; Duindam, *Vienna and Versailles*.

35 Zie over de logementen van hovelingen in Versailles het dossier bijeengebracht in Newton, *L'Espace du roi*.

noodzakelijk bij de vele reizen die heersers maakten - het vormt een van de vele aspecten waarin het hof in de zestiende en zeventiende eeuw gelijkenis vertoonde met het leger.

'Hofleven' in de zin van een doorlopende reeks sociale activiteiten voor een adellijke bovenlaag ontwikkelde zich aan veel hoven pas systematisch in de achttiende eeuw. Frankrijk was uitzonderlijk in de mate van toegankelijkheid van de koning, die aanvankelijk samenging met een informaliteit die buitenlandse bezoekers schokte.[36] Ook onder Lodewijk XIV, die zich nog steeds liet zich voorstaan op de *honnête familiarité* van koning en hovelingen, heerste een vrij druk schema van activiteiten in aanwezigheid van leden van de koninklijke familie. In Wenen gold een duidelijker grens tussen de relatieve eenvoud van de dagelijkse bediening van de dynastie in de eigen vertrekken zonder veel toeschouwers en gasten, en de hoogtijdagen die zich voltrokken in het openbaar, met tal van adellijke bedienden en bezoekers. Protocollen waarin de ceremoniën aan het hof in Wenen werden opgetekend vertonen lange gaten in tijd: zij laten het alledaagse uit beeld. Een leegte was het dagelijkse echter allerminst: we kunnen de klachten en ruzies van het hofpersoneel in Wenen aflezen uit een ander protocol met allerlei verzoekschriften aan de keizer en diens adviseurs.[37] We krijgen daarin een beeld van belangenbehartiging, conflict en bemiddeling zoals dat voor allerlei grote organisaties zou kunnen gelden. Zelfs de ceremoniële voorschriften voor het dagelijks leven aan het hof, hofordeningen waarin toegang tot bepaalde vertrekken of situaties werd vastgelegd, tonen dat de praktijk weerbarstig was. Er is steeds maar weer sprake van de goede orde die in een gedroomd verleden heerste; de opstellers beklagen zich over de geleidelijk ingesleten *confusiones*, en herhalen enigszins moedeloos de reeds vaak afgekondigde regels. Het praktisch onhaalbare van de ceremoniële norm was nog evidenter in Frankrijk, waar zelfs regels voor hoogtepunten als de openbare kerkgang van de koning, of het bezoek van ambassadeurs aanleiding bleken te geven tot eindeloze verwarring. De duc de Luynes verzuchtte in zijn achttiende-eeuwse mé-

36 David Potter, P.R. Roberts, 'An Englishman's View of the Court of Henri III', 312-344; zie een verzuchting uit de periode van Hendrik IV: 'nul ne sçait comment il doit aller, ni où il doit se mettre, aux autres royaumes, ou états les rangs sont differement exprimez et réglez, l'angleterre est la maîtresse en cette science, chacun y sçait son rang, et en France chacun porte le sien en incertitude et en la volonté du prince souvent persuadé et tourné par le conseil et ceux qui n'y entendent rien, et qui le font juger par la faveur et non par la raison. De tout temps la France a été sujette à ses disputes', AN, K 1712 21, Mémoire pour les rangs des princes et grands, 5:

37 In het rijke materiaal van het *Haus- Hof- und Staatsarchiv* te Wenen kan de ceremoniële cyclus van hofleven afgelezen worden uit het sinds 1652 min of meer systematisch bijgehouden Zeremonialprotokoll; alle minder plechtige verzoeken, conflicten en verwikkelingen onder hovelingen en bedienden zijn te volgen uit het 'Obristhoffmeister Ambtsprotocollo' of *Hoff- Amts, or Partheyenprotokoll*; de financiële kant van het hofleven en de verbindingen met de stedelijke economie, vallen te reconstrueren via de *Hofzahlamtsbücher* in het *Hofkammerarchiv*. Alleen de optelling van de verschillende bronnen leidt tot een plausibel beeld.

moires herhaaldelijk dat de Fransen niet in staat waren ceremoniën te onthouden en correct uit te voeren.[38]

De bronnen waarmee een evenwichtiger beeld van het hof kan worden gegeven zijn inmiddels ontgonnen; we kunnen het literaire cliché niet langer als feitelijke omschrijving lezen. De steriele wereld van ideaal en anti-ideaal geeft niet voldoende ruimte aan de dagelijkse praktijken van de bonte stoet van hovelingen en dienaren rond Europa's vroegmoderne dynastieën. Pas na het herstellen van de sociale context van het bestaan rond het hof, op alle niveaus van de hiërarchie, kunnen we vaststellen hoe de gangbare typologie zich verhoudt tot de praktijk.

Verkleden aan het hof

Het hof mag dan in de praktijk veel meer zijn geweest dan alleen een theater van ijdelheden, de leden van het hofgezin stortten zich niettemin vol overgave op verkleedrituelen. Het leven aan de Europese hoven werd in hoge mate gedicteerd door de kerkelijke kalender. De cycli van Kerstmis en Pasen vormden de basisindeling van het jaar, maar ook week- en dagindelingen kenden een uitgesproken religieus stempel. Een feestelijk contrapunt van de grote kerkelijke plechtigheden en de incidentele bedevaarten, processies, dank- en gebedsdagen brak aan in de periode van Driekoningen tot Aswoensdag. Het hof volgde daarbij de standaardpraktijken van katholiek Europa, al had niet ieder sociaal milieu de mogelijkheden om zo groot uit te pakken. In Frankrijk begon het seizoen met het *fête des rois* of Driekoningen, met een banket waaruit een alternatieve koning te voorschijn kon komen.[39] Theater en ballet, gedeeltelijk door en voor hovelingen, speelden een hoofdrol in de regelmatige sociale activiteiten van het hof door het jaar heen, met een piek in de carnavalsperiode. In Wenen, waar de carnavalsperiode als *Fasching* werd aangeduid stond tot in de achttiende eeuw het banket in verkleding centraal, de zogenaamde *Wirtschaft*.[40]

Claudia Schnitzer zette in een zeer gedegen studie de ‘höfische Maskeraden’ in het bijzonder aan Duitse vroegmoderne hoven uiteen.[41] Zij onderscheidt daarbij een aantal varianten, die deels overeenkomen met in tijd verschuivende modes van verkledingen. *Momeries, Mummereyen*, of dans in verkleding; ridderspelen in

38 Bijvoorbeeld in een verontwaardigde passage over de ceremoniën rond de koning in de kerk: ‘On a aucune attention à écrire les faits qui se passent journellement, et l'on oublie souvent les faits qui se sont passées l'année d'auparavant; à plus forte raison ignore-ton les faits anciens.’ Luynes, *Mémoires*, IX, 73-75, citaat 74, vergelijkbare passages: I, 215; 261; II, 56-57, 70; XIII, 323-325; 440.

39 Zie een beschrijving in Sourches, Mémoires, III, 342 (6 januari1691); AN, N O 1 822, 64 Bal de la veille des rois 1708.

40 Zie het overzicht van plechtigheden en feestelijkheden in Wenen, Küchelbecker, Allerneueste, 219-267: ‘Wirtschaften’ op 261-262. Een algemeen overzicht over dergelijke gewoonten geeft ook Rohr, Ceremoniel-Wissenschaft der Grossen Herren, 815-833; Rohr, Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen, 466-516.

41 Schnitzer, Höfische Maskeraden; idem, ‘Königreiche - Wirtschaften - Bauernhochzeiten’; zie voor zestiende-eeuwse Habsburgse feestcultuur vooral in Innsbruck en Wenen Wir sind Helden.

verkleding; verkleedbanketten en ten slotte gemaskerde bals. Elk van deze vier hoofdvormen

kende allerlei varianten; bovendien overlapten de hoofdvormen in tijd en genre. De programmatische verkledingen tijdens danspartijen aan het middeleeuwse Franse hof stonden bekend als *momeries*; de term sloeg echter ook in algemene zin op alle verkledingen. De *momeries* vormden een opeenvolging van in verkleding gedanste scenes rondom een bepaald verhaal of thema; de grens met de *ballets de cour* die zich in de loop van de zeventiende eeuw ontwikkelden is dus niet scherp. Ballet, toneel en opera werden overigens geen monopolie van beroepsgezelschappen; de hoofse bovenlaag speelde, zong en danste zelf de rollen tot onderling vermaak.[42]

Toernooien bleven van de late middeleeuwen tot in de achttiende eeuw populair, al veranderde hun vorm ingrijpend. Een thematische aankleding van een riddergevecht was in de late middeleeuwen gebruikelijk; de *pas d'armes* van de Bourgondische hertogen bonden de ridderlijke strijd aan een verhaal, en buiten de strijd zelf werd het verhaal in andere festiviteiten als banketten met *entremets* vertoond.[43] Het gevecht zelf werd in de loop van de zestiende en zeventiende eeuw geleidelijk verruild voor het tonen van behendigheid en ruiterkunst in allerlei vormen van ringsteken en groepsballet te paard. Tijdens de grote *Roßballett*e en *carrousels* van de late zeventiende eeuw vloeide in de regel geen bloed meer.[44]

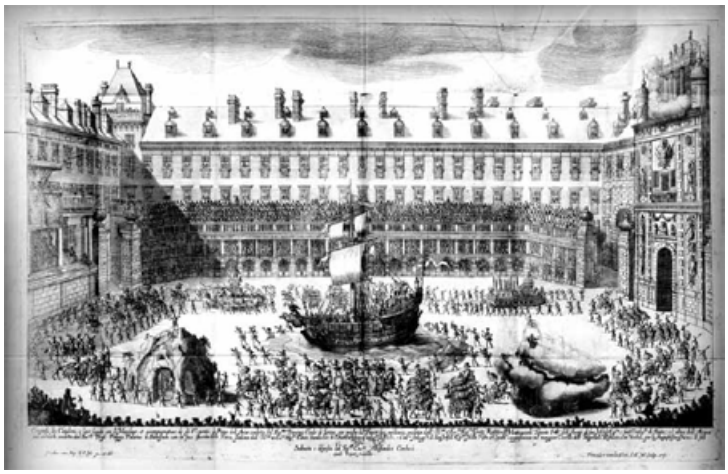


Fig. 2. *Roßballett La Contesa dell'Aria e dell'Acqua*, in de Hofburg Wenen 1667.

42 Zie bespreking en overzicht in Hadamowsky, *Barocktheater*.

43 Lafortune-Martel, Fête noble en Bourgogne au XVe siècle; zie de bijdragen van Marie-Thérèse Caron en Eric Bousmar over Bourgondische feesten en pas d'armes in de binnenkort te verschijnen bundel geredigeerd door Krista de Jonge en Bernardo Garcia Garcia, El Legado de Borgoña.

44 Watanabe-O'Kelly, 'Equestrian Ballet'; idem, Triumphal Shews.

De heerser zelf speelde wel mee, maar zijn positie was zichtbaar verheven boven die van de andere deelnemers. Van vechtkunst en individuele krachtmeting in rituele aankleding zien we dus geleidelijk een overgang naar behendigheid en theater rondom de centrale figuur van de vorst. De grote cycli van hoofse feesten in Versailles en Wenen van de jaren 1660 en 1670 vertonen bovendien evident trekken van een dynastieke competitie voor de Europese publieke tribune, die door middel van feestbeschrijvingen, prenten en libretti de dynastieke ambities te zien kreeg. Verkleding en feest liggen hier dicht bij *repreaesentatio maiestatis* en propaganda.[45]

De ridderspelen en hun minder bloederige opvolgers waren bij uitstek openbare taferelen, de banketten van het hofgezin in verkleding, gangbaar vermaak tijdens de carnavalsperiode, waren dat niet per se. In de *Königreiche* konden de rangen binnen het hof eenmalig op hun kop worden gezet, door het lot te laten bepalen wie heerser en wie bediende was. Castiglione wijst erop dat de heerser er slecht aan zou doen gedurende dergelijke maskerades zijn eigen rol te spelen: ‘when he is seen to wish to play the prince as well as be the prince, he loses the licence of doing all those things that are beneath a prince's dignity’.[46] De pret werd groter als niets slechts de bekende rollen binnen het hof anders werden verdeeld, maar ‘de ander’ als thema diende: zoals vreemde naties (Amerikanen, Chinezen, Perzen, Turken), de boerderij, of het stedelijk ambacht. Het Saksische hof maakte een specialiteit van *Wirtschaften* waarin de lokaal belangrijke mijnbouw werd verbeeld.[47] Binnen de fantasievolle verkledingen die met het ruimere kader van deze zogenaamde *Wirtschaften* mogelijk werden, hield het heerserspaar echter meestal vast aan de rol van waard en waardin. Aangezien gezichtsbedekking uitzondering was, wist men overigens steevast wie men tegenover zich geplaatst zag. Dergelijke verkleedbanketten konden ter gelegenheid van huwelijken worden gevierd; dan was de vorm van de boerenbruiloft snel gevonden. In het algemeen werden *Wirtschaften* ook buiten de carnavalstijd opgevoerd als er hoge gasten kwamen. De stramme contouren van het diplomatiek ceremonieel konden dan namelijk met groter gemak omzeild worden. Voor heersers die met dit oogmerk *incognito* reisden, zoals Peter de Grote, was het verkleedbanket een gemakkelijke uitweg. Peter alias Pjotr Mikhailovitsj vervulde tijdens de *Wirtschaft* te Wenen in 1698 de rol van de Friese Boer; de waard Leopold I ging een conversatie met de Friese boer aan over de ‘Groß-Czaar von Moscau’. Het spel van wederzijds beleefdheden, grapjes en toasts had niets van doen met werkelijke verhulling van identiteit of hiërarchie.[48]

45 Zie bronnen in Alewyn, *Grosse Welttheater*; Mulryne; Watanabe-O'Kelly, *Europa Triumphans*; over Leopold I en diens ‘mediastrategieën’ zie Goloubeva, *The Glorification of Emperor Leopold I*; Schumann, *Die andere Sonne*; over Lodewijk XIV de bekende studie van Burke, *Fabrication of Louis XIV*. Vergelijk de enigszins gewrongen studie naar de verschuiving van laat zeventiende-eeuwse en achttiende-eeuwse machtsrepresentatie in verschillende Europese landen, Blanning, *The Culture of Power and the Power of Culture*.

46 Castiglione, *Book of the Courtier*, 103.

47 Over Saksen: Horn, *Der aufgeführte Staat*; over Wenen: Schmücker, ‘Im Wirtshaus “Zum Schwarzen Adler”’.

48 Zedler, ‘Wirthschafft’, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, online band 57, 607, facsimile PDF genummerd 1187.

Boeren van alle naties waren bijzonder populair. Naast de Friese boer treffen we overigens ook de Hollandse schipper vaak in de cast van *Wirtschaften* aan; het Deense hof schijnt de Noordhollandse boer op het standaardrepertoire te hebben gehad. De *Wirtschaften*, die vooral aan de Duitse hoven populair waren, kenden als laatste variant de *Schäfereien* die herderinnetjes met zang en dans op het toneel brachten. Dergelijke pastorale scenes waren ook buiten de Duitse hoven wijdverbreid - we kennen ze uit talrijke Franse hofopera's en *ballets de cour*.

Verkleedbanketten kenden een wisselende relatie met de openbaarheid. In de zestiende en vroegere zeventiende eeuw schijnen openbare maaltijden, soms ook met deelname van buitenstaanders, te zijn voorgekomen; later lezen we meestal over besloten festiviteiten. Het is van belang stil te staan bij het element van volksparticipatie in hoffeesten en ceremoniën, omdat dit net als de inkwartiering de verbindingen tussen hof en omgeving onderstreept. Het bekendste ‘verkleedbanket’ deed zich voor na de kroning van de keizer in Frankfurt. De aankomende keizer had zich zojuist in de Bartholomeuskerk ceremonieel laten kleden in de aloude attributen van het keizerschap, kledingstukken en regalia die werden toegeschreven aan Karel de Grote. Aldus

Fig. 3. Preisgabe in Frankfurt.

letterlijk getooid met keizerlijke waardigheid begaf hij zich met de keurvorsten naar het openbare banket op het Römerplein te Frankfurt.

De kostbare stoffen en de houten stellages waarover de processie van kerk naar Römer liep werden aan het volk 'prijsgegeven': ze werden bijna onder de voeten van de keizer en zijn gevolg weggegrist. Daarna volgde op het plein de 'Preisgabe' van een keuken met geroosterde os, alsmede verschillende stellages van hout en stof, en fonteinen die wijn sproeiden. Het aantal toeschouwers en het levendige openbare ritueel van het kroningsbanket overstegen ongetwijfeld verre de zichtbaarheid en het spektakel van de Wirtschaften, niettemin noteert Zedler daarover: 'So geschiehet es nicht selten, daß nachgehends die gantzen Tafeln, wie sie mit Speisen und Getränckе besetzet sind, denjenigen, die Erlaubnis bekommen, Zuschauer dabey abzugeben, Preiß gegeben werden'.[49]

Er kon dus sprake zijn van enige publieke aanwezigheid, en zelfs van publieke deelname in het verkleedspel, zo blijkt incidenteel uit de bronnen. Daarnaast werd de rolverdeling van *Wirtschaften* trouw gerapporteerd in kranten en feestbeschrijvingen. Overigens kende de Goede Week nog een plechtig religieus geladen maaltijdritueel waarin de rollen werden omgedraaid. Op Witte Donderdag deden de soevereine vorstenhuizen van katholiek Europa traditiegetrouw aan de voetenwassing (*pedilavium*), gevolgd door een variant op het laatste avondmaal (*cena*). De koning waste in Frankrijk de voeten van kleine kinderen, de hoogste edelen bedienden hen vervolgens aan tafel. In Wenen waren het juist oudjes die gewassen en gefêteerd werden door de keizer en zijn verwanten - keurig per geslacht gedifferentieerd: de keizerin nam vrouwen voor haar rekening. Nadat de gasten hun buik rond hadden gegeten mochten ze met medeneming van het kostbare serviesgoed de tafel verlaten.

Net als veel andere van de eerdergenoemde carnavalsgebruiken kwam de jongste mode vanaf de late zeventiende en achttiende eeuw vanuit Italië, in het bijzonder uit Venetië: de *ridotti* of *bals masqués*. Zedler meldde enigszins gelaten dat vanaf de late zeventiende eeuw zelfs Duitse Protestantse hoven bezweken waren voor de aantrekkingskracht van gemaskerde bals en andere 'Carnevals-Lustbarkeiten'.[50] Aan en rond het Franse hof waren de ridotti in de latere zeventiende eeuw doorgedrongen. Na 1700 nestelden ze zich onder de terugkerende gebruiken van hof en stad. Een hoogtepunt vormde het 'bal des ifs' in de spiegelzaal van Versailles, in februari 1745 georganiseerd ter gelegenheid van het huwelijk van de Franse dauphin met de Spaanse infanta. De prent van Charles Nicholas Cochin zou bijdragen aan de roem van dit bal.

Twee jaar later zou een volgende feestcyclus met gemaskerd bal een volgend huwelijk van de *dauphin* bezegelen.[51]

49 Zedler, 'Wirthschafft', *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, online band 57, 607, facsimile PDF genummerd 1187.

50 Zedler, 'Carneval', online editie band 5 462-463, PDF facsimile genummerd 898-899.

51 Solnon, *Cour de France*; 453-456; Schnitzer, *Höfische Maskeraden*, 300 en afbeelding 264 verwart hier Lodewijk XVI met zijn vader, de *dauphin* die nooit de troon zou bereiken.

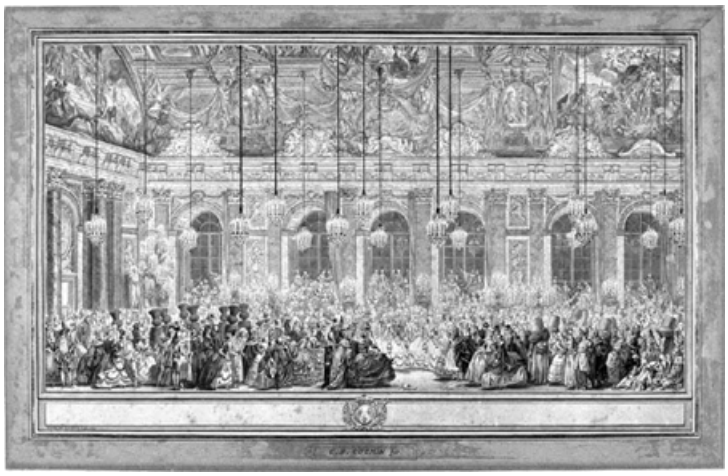


Fig. 4. Bal des ifs, Versailles 1745.

Gemaskerde bals of redouten kwamen met hun eigen risico's: terwijl de regie van de *Wirtschaften* in handen lag van het hof, en de toegang naar believen kon worden afgeschermd, kregen de grote bals al snel op het snijvlak van hof en stad gestalte. Iedereen kon bovendien een eigen vermomming kiezen. Thema en rolverdeling voor hofballen konden nog in de hand worden gehouden, maar hoe moest het groeiende publiek worden gecontroleerd? Hier was niet alleen de hiërarchie in het geding: in 1792 werd Gustaaf III van Zweden tijdens een gemaskerd bal om het leven gebracht.[52] Één gast per groepje moest zich voor het 'bal des ifs' in 1745 bij de *huissiers* van het hof 'ontmaskeren' en identificeren; de druk van het aanstromend publiek was echter zodanig dat de controle niet kon worden voortgezet.[53] Maria Theresia, geen liefhebster van uitspattingen, trachtte een en ander aanvankelijk met allerlei voorschriften te beteugelen. Zelfs in de bals buiten het hof probeerde de keizerin rechten van verkleding en maskering strak aan rang te binden. Haar vertrouweling Khevenhüller-Metsch meldt in zijn dagboek dat slechts de hoge adel gemaskerd en verkleed mocht dansen,

52 Schnitzer, *Höfische Maskeraden*, 263.
53 Solnon, *Cour de France*, 455.

de ‘Halbadel’ diende zich onverwijld te ‘demasquiren’.[54] Maria Theresia verbood ook regelmatig de gokspelen die nu eenmaal verbonden leken te zijn met het gemaskerde bal. In 1748 richtte zij weliswaar in de Hofburg de *Redoutensaal* in om de nieuwe mode te accommoderen, zij hield een en ander scherp in de gaten: ‘Die Kaiserin ware so rigoros, daß mann der geringsten Ungebühr wegen die Mascheren nicht allein sogleich weggeschafft, sondern sogar in Arrest legen lassen’.[55] Naarmate de rechten van het dragen van maskers verbreedden, kon de heerser zelf ook verkiezen in een simpele mantel of domino op het bal te verschijnen, zonder gezichtsmasker - de top van de hiërarchie bleef dan zichtbaar, als het onverklede middelpunt van het feest.

Na dit stroeve begin werden de regels aangaande gemaskerde bals geleidelijk soepeler, een proces dat samenviel met het voorzichtig doorlaatbaar worden van de sociale grenzen tussen stedelijke elites en hof. Keizer Jozef II markeerde dit proces door zijn besluit de Augarten en het Praterpark voor het bredere publiek te openen.[56] Hij zocht waardering en legitimiteit uitdrukkelijk buiten de kringen van het hof, en cultiveerde directe contacten met het eenvoudige volk.[57] Niettemin blijkt juist uit de pogingen tot begrenzing van gemaskerde bals in Wenen hoezeer de eerdere verkleedbanketten de hiërarchie onverlet hadden gelaten. De grenzen met de buitenwereld werden bewaakt tegen het ondermijnend effect dat verkleding op hiërarchie kon hebben; binnen de veiliger omgeving van het hofgezin leidden de attributen van verkleding tot een gemoedelijk samenzijn *in mezzo publico*: ceremonieel kon voor het moment opzij worden gezet. Keizers konden tijdens de *Kammerfesten*, opvoeringen van theater en opera voor en door hovelingen, door het dragen of zelfs alleen het meenemen van een domino of verkleedmantel aangeven dat de omgangsvormen eenvoudig konden blijven. Het *incognito*, van Jozef II als Graf von Falkenstein of van Peter II als Pjotr Mikhailovitsj, diende een dergelijk doel tijdens reizen en ontmoetingen - ook hier bleef de omgang met de openbaarheid echter gekunsteld: de vormen waren wellicht simpel, maar de hiërarchie glashelder.

Al met al valt op dat het spel met hiërarchie bij alle verkleedrituelen aan het hof belangrijk was. De vraag hoe de rollen verdeeld werden - door het lot, door vaste patronen (de waard en waardin in de *Wirtschaften*); door de hoforganisatie zelf, of door eigen keuze van alle betrokkenen - en de mate van openbaarheid en toegankelijkheid bepaalden gezamenlijk de contouren van de stoelendans om rang en plaats. In het algemeen, zo laat zich gemakkelijk vaststellen, werd de hiërarchie door het spel slechts onderstreept. Daarnaast is overduidelijk dat het hof bij verkleedrituelen graag de maatschappelijke tegenpool verbeeldde: het eenvoudige boerenleven. Marie Antoinette zou in haar *hameau* bij Versailles de fascinatie met het landleven een blijvender gestalte geven.

Finale

54 Khevenhüller-Metsch, *Theater, Feste und Feiern*, 1743, 4; zie ook 1748, 71-72 en Schnitzer, *Höfische Maskeraden*, 261-269.
55 Grossegger, *Theater, Feste und Feiern*, 1748, 71; zie ook 58, 104-105.
56 Zie onder andere Beales, *Joseph II*, 158-159; 197-198
57 Beales, ‘Joseph II, petitions and the public sphere’.

De eenvoud van het land kreeg in de latere achttiende eeuw op verschillende manieren vat op het hof. Zo werd aan tal van hoven de rijkversierde hofkleding verruild

voor het militaire uniform, of door de eenvoudige frac.[58] In de periode na 1750 kwam de hoforganisatie onder druk, door de combinatie van hoge oorlogsschulden en een publiek dat zich kritisch uitte over hoofse luxe. Grote hervormingen en bezuinigingen kenmerken de jaren 1780 in Frankrijk en Oostenrijk.[59] Jozef II vormde zelf de belichaming van de hofkritiek: tot ongenoegen van de oude garde onder de hovelingen brak hij met tal van eerbiedwaardige praktijken, en bezuinigde hij waar mogelijk. Ook Lodewijk XVI, bepaald minder kras dan zijn Oostenrijkse zwager, had al voor 1789 een flink deel van zijn dienstpersoneel en gardes heengezonden. De aloude hofkritiek leek in de achttiende eeuw te verbreden tot cultuurkritiek: beleefdheid en berekening waren in plaats gekomen van oprechtheid en toewijding. Rousseau liet in zijn *discours sur les sciences et les arts* (1750) een veroordeling horen die onmiddellijk herinnert aan Montaignes klacht: 'Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison se cacheront sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle.'[60]

De revolutie zou afrekenen met het Franse hof en de daaraan verbonden geachte tradities. Diplomaten kregen van minister van Buitenlandse Zaken Charles François Le Brun in 1792 het bevel voortaan zonder omhaal op hun doel af te gaan: er moest een einde komen aan dissimulatie, intrige, en frivoliteit. Hun ambtsgenoten elders namen dit afleggen van de hoofse vermomming waar als een geforceerde botheid die zij maar matig konden waarderen.[61] Ook buiten het circuit van het hof en de top van het bestel werd een oude rekening vereffend. In 1790 werden in de aanloop naar het carnavalsseizoen alle maskers en verkleedpartijen verboden; het verbod werd 1791 herhaald en pas in 1805 door Napoleon formeel opgeheven. In de praktijk was het verbod al onder het directoire een dode letter, terwijl men zich kan afvragen of het eerder ooit werkelijk was nagevolgd.[62] Niettemin was de boodschap van dit alles duidelijk: maskers zijn onpatriottisch, onoprecht, zij vormen de belichaming van de valsheid van het vermaledijde oude stelsel.

De revolutie gaf dus een laatste zet in de richting van een eenzijdige definiëring van het hof, die de finale vormde van de eerdere hofkritiek, en tegelijkertijd de wankele grondslag legde voor de geschiedschrijving van het hof in de negentiende en twintigste eeuw. Met mijn inleidende tekst hoop ik te hebben verduidelijkt dat het eenzijdige beeld van hofideaal en hofkritiek ver af staat van de dagelijkse leefomgeving aan het vroegmoderne Europese hof. Die was een stuk menselijker, veelkleuriger en eenvoudiger - bepaald geen uniform elitebolwerk, eerder een afspiegeling van de sociale pyramide. Als op ceremoniële hoogtijdagen de deuren wijd opengingen, stond het plechtig vertonen van de hiërarchie centraal; in de beschutte eigen kring heerste

58 Mansel, 'Rise of the Frac'.
59 Zie o.a. Duindam, *Vienna and Versailles*; Solnon, Cour de France.
60 Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, 11-12.
61 Frey, '"Reign of the Charlatans Is Over".
62 Johnson, 'Versailles, Meet Les Halles', vooral 90-91, 100, 112.

een gemakkelijker gedragspatroon, waarin ook tussen de verschillende verdiepingen van de hiërarchie vertrouwelijkheid kon heersen. Het beschermen van de eigen leefomgeving werd als noodzaak ervaren door Europese heersers - de muur van ceremoniën, te vaak gezien als de realiteit van het hof, diende als hoge toegangsdrempel die enerzijds de vorstelijke macht moest uitstralen, anderzijds bescherming moest bieden tegen indringers. De verkleedrituelen aan het hof, gerelateerd aan de religieuze kalender en aan bezoeken van bijzondere gasten, vormen een tussencategorie, een poging om gemak en vermaak te creëren binnen een situatie waarbinnen de hiërarchie nooit geheel terzijde werd geschoven - zeker niet als er buitenstaanders toekeken of deelnamen.

Zowel het geordende ceremoniële front dat aan buitenstaanders werd vertoond als de dagelijkse praktijk achter de schermen past moeizaam in de literaire clichés rond het hofleven. Hetzelfde geldt voor de curieuze tussencategorie van de verkleedrituelen. Vleierij en veinzerij waren ongetwijfeld belangrijk in de 'society' rond het hof. Het heeft echter weinig zin dit aspect van menselijk gedrag uit te vergroten en als maatgevend te beschouwen voor één sociale omgeving: een dergelijke eendimensionale benadering heeft te lang een preciezer inzicht in de sociale en politieke constellatie van het hof verhinderd.

Over de auteur
Jeroen Duindam (1962) is sinds 2008 hoogleraar Vroegmoderne Geschiedenis in Groningen. Hij publiceerde o.a. een studie over Norbert Elias en het hof *Myths of Power* (Amsterdam 1995) en een vergelijkende studie over *Vienna and Versailles* (Cambridge 2003). Duindam werkt thans aan een vergelijkende studie over dynastieke centra in Europa en Azië

Geraadpleegde bronnen en literatuur

Onuitgegeven materiaal

Archives Nationales Parijs (AN), K 1712 21, Mémoire pour les rangs des princes et grands
Archives Nationales, N O 1 822, 64 Bal de la veille des rois 1708.

Literatuur

Richard Alewyn, Karl Sälzle, *Das Grosse Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Deutung* (Hamburg 1959).
Francis Bacon, *Essays*, John Pitcher, (ed.), (Londen 1985).
Derek Beales, 'Joseph II, petitions and the public sphere', in: H. Scott, B. Simms (ed.), *Cultures of Power in Europe in the Long Eighteenth Century* (Cambridge 2007) 249-268.
Derek Beales, *Joseph II. In the shadow of Maria Theresa 1741-1780* (Cambridge 1987).

David A. Bell, ‘Unmasking a King: The Political Uses of Popular Literature under the French Catholic League, 1588-89’, *Sixteenth-Century Journal* 20 (1989) 3, 371-386.

Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Antimachiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill 1990).
Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge 2003).
T.C.W. Blanning, *The Culture of Power and the Power of Culture* (Oxford 2002).
Peter Burke, 'Performing History: the importance of occasions', *Rethinking History* IX (2005) 1, 35-42.
Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV* (New Haven/Londen 1992).
Peter Burke, *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano* (Cambridge/Oxford 1995).
Emmanuel Bury, *Littérature et politesse: l'invention de l'honnête homme (1580-1750)* (Parijs 1996).
Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, Ch. S. Singleton, vertaling (New York 1959).
Dictionnaire de l'Académie (1694; 1762) geraadpleegd via http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/index.html en http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/onelook.html.
Mary G. Dietz, 'The Prince: Machiavelli and the Politics of Deception', *American Political Science Review* 80 (1986) 3, 777-799.
Jeroen Duindam, 'Ceremony at court: reflections on an elusive subject', *FRANCIA. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 26 (1999) 2, 131-140.
Jeroen Duindam, *Myths of Power. Norbert Elias and the Early Modern European Court* (Amsterdam 1995).
Jeroen Duindam, *Vienna and Versailles. The Courts of Europe's Dynastic Rivals 1550-1780* (Cambridge 2003).
Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen. I: Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes. II: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation* (Bern 1969).
Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft* (Darmstadt/Neuwied 1969).
Jean-François Féraud, *Dictionaire critique de la langue française* (Marseille/Mossy 1787-1788), geraadpleegd via http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/index.html en http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/onelook.html.
Linda Frey en Marsha Frey, '"The Reign of the Charlatans Is Over": The French Revolutionary Attack on Diplomatic Practice', *Journal of Modern History* 65 (1993) 4, 706-744.
Andreas Gestrich, 'Höfisches Zeremoniell und sinnliches Volk. Die Rechtfertigung des Hofzeremoniells im 17. und frühen 18. Jahrhundert', in: J. Berns, Th. Rahn, (ed.),

Zeremoniell als höfische Ästhetik in Spätmittelalter unde Früher Neuzeit (Tübingen 1995) 57-73.
Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York 1959).
Maria Goloubeva, *The Glorification of Emperor Leopold I in Image, Spectacle and Text* (Mainz 2000) Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, 184.
Franz Hadamowsky, *Barocktheater am Wiener Kaiserhof. Mit einem Spielplan (1625-1740)* (Wenen 1955).
Christian Horn, *Der aufgeführte Staat. Zur Theatralität höfischer Repräsentation unter Kurfürst Johann Georg II von Sachsen* (Tübingen/Basel 2004).
James H. Johnson, 'Versailles, Meet Les Halles: Masks, Carnival, and the French Revolution' *Representations* 73 (2001) 89-116.
Krista de Jonge en Bernardo Garcia Garcia, *El Legado de Borgoña. Fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias* (1454-1648) (Madrid 2008) (te verschijnen).
Johann Josef Khevenhüller-Metsch en Elisabeth Grossegger, (ed.), *Theater, Feste und Feiern zur Zeit Maria Theresas 1742-1776* (Vienna 1987) Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 476. Veröffentlichungen des Instituts für Publikumsforschung nr. 12.
Johann Basilius Küchelbecker, *Allerneueste Nachricht vom Römisch-Kayserl. Hofe* (Hannover 1732).
Jean de La Bruyère, *Caractères. OEuvres complètes* (Parijs 1951).
Jean de La Fontaine, *Fables* (Parijs 1972).
François de La Rochefoucauld, *Reflexions ou sentences et maximes morales* (Paris 1858).
Agathe Lafortune-Martel, *Fête noble en Bourgogne au XVe siècle. Le banquet du Faisan (1454): aspects politique, sociaux et culturels* (Montréal/Parijs 1985).
Nicolas Le Roux, *La faveur du roi. Mignons et courtisans au temps des derniers Valois (vers 1547 - vers 1589)* (Paris 2000).
Louis XIV, *Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin*, Charles Dreyss, (ed.), (Parijs 1860).
Johann Christian Lünig, *Theatrum Ceremoniale historico-politicum oder historisch und politischer Schau-Platz aller Ceremonien* (Leipzig 1719-1720) (volledige tekst op internet http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/drwLuenig1719/).
[Charles Philippe d'Albert, duc de]Luynes, *Mémoires du duc de Luynes sur la cour de Louis* XV, L. Dussieux, Eud. Soulié, (ed.), (Parijs 1860-1865).
Philip Mansel, 'Monarchy, Uniform, and the Rise of the Frac', *Past & Present* 96 (1982) 103-132.
Philip Mansel, *Dressed to Rule. Royal and Court Costume from Louis XIV to Elizabeth II* (New Haven/Londen 2005).
Michel de Montaigne, *Essais* (Paris 1972).
J.P. Mulryne en Helen Watanabe-O'Kelly, (ed.), *Europa Triumphans. Court and Civic Festivals in Early Modern Europe* (Aldershot 2004) twee delen. Publications of the Modern Humanities Research Association, 15.

William Ritchey Newton, *L'Espace du roi. La cour de France au château de Versailles 1682-1789* (Paris 2000).
David M. Posner, *The performance of nobility in early modern European literature* (Cambridge 1999) Cambridge Studies in Renaissance Literature and Culture, 33.
David Potter en P.R. Roberts, 'An Englishman's View of the Court of Henri III, 1584-1585: Richard Cook's Description of the Court of France', *French History* 2 (1988) 312-344.
Justus Bernhard von Rohr, *Ceremoniel-Wissenschaft der Grossen Herren* (Berlijn 1733), 815-833; Rohr, *Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen* (Berlijn 1728; facsimile Leipzig 1990).
Oskar Roth, *Die Gesellschaft der 'honnêtes gens': zur sozialethischen Grundlegung des honnêteté-Ideals bei La Rochefoucauld* (Heidelberg 1981).
Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts. Question proposée par l'Académie: 'Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs.'* (Parijs 1989).
Christina Schmücker, 'Im Wirtshaus "Zum Schwarzen Adler". Die Wirschaften in den Zeremonialprotokollen (1652-1800)' in: I. Pangerl, M. Scheutz, Th. Winkelbauer, (ed.), *Der wiener Hof im Spiegel der Zeremonialprotokollen (1652-1800). Eine Annäherung* (Wenen 2007) 435-462.
Claudia Schnitzer, 'Königreiche - Wirtschaften - Bauernhochzeiten. Zeremonielltragende und unterwandernde Spielformen höfischer Maskerade' in: J. Berns, Th. Rahn, (ed.), *Zeremoniell als höfische Ästhetik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (Tübingen 1995) 280-331.
Claudia Schnitzer, *Höfische Maskeraden. Funktion und Ausstattung von Verkleidungsdivertissements an deutschen Höfen der frühen Neuzeit* (Tübingen 1999).
Gottfried Scholz, *Tanzfeste der Könige: die englische Court Masque im Spiegel der europäischen Kulturgeschichte* (Wenen/Böhlau 2005).
Jutta Schumann, *Die andere Sonne. Kaiserbild und Medienstrategien im Zeitalter Leopolds I* (Berlijn 2003) Colloquia Augustana, 17.
W. Seipel, (ed.), Wir sind Helden. *Habsburgische Feste in der Renaissance* (Innsbruck 2005).
Quentin R.D. Skinner, *Machiavelli* (Oxford 1981).
Pauline M. Smith, *The anti-courtier trend in sixteenth century French literature* (Genève 1966) Travaux d'Humanisme et Renaissance, 84.
Jean-François Solnon, *La cour de France* (Paris 1987).
[Louis François du Bouchet, marquis de] Sourches, *Mémoires du marquis de Sourches sur le règne de Louis XIV*, Gabriel-Jules de Cosnac, (ed.), (Parijs 1882-1893).
William Makepeace Thackeray, *The Paris Sketch Book* (Londen 1840).
Milos Vec, *Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation* (Frankfurt am Main 1998).
Helen Watanabe-O'Kelly, *Triumphal Shews: Tournaments at German-Speaking Courts in*

Their European Context, 1560-1730 (Berlijn 1992).
Helen Watanabe-O'Kelly, 'The Equestrian Ballet in Seventeenth-Century Europe - Origin, Description, Development', *German Life and Letters* 36 (1983).
Thomas Winkelbauer, *Fürst und Fürstendiener. Gundaker von Liechtenstein, ein österreichischer Aristokrat des konfessionellen Zeitalters* (Wenen/München 1999).
Aloys Winterling, '"Hof". Versuch einer idealtypischen Bestimmung anhand der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichte', in: R. Butz, J. Hirschbiegel, D. Willoweit, (ed.), *Hof und Theorie: Annaherungen an Ein Historisches Phänomen* (Keulen/Weimar 2004) 77-90.
Perez Zagorin, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe* (Cambridge/Mass 1990).
Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste* (Halle/Leipzig 1732-1750), geraadpleegd via http://mdz10.bib-bvb.de/~zedler/zedler2007/index.html.

‘Morele en immorele’ maskerades in de toneelstukken van Nil Volentibus Arduum

Tanja Holzey

Summary
This article aims to demonstrate the didactic use of masquerardes in the theatre plays of the early modern Dutch art society Nil Volentibus Arduum (Nil). It will show and explain significant differences between the use of masquerardes in comedies and tragedies. Furthermore the article will discuss the influcence of poetical and philosophical ideas on the composition of the character in the plays of Nil as well as the diverse forms of masquerade that accompany the different kinds of character types.

Jakoba, met een geslooten dievelantarentje, door de bedekte deur, in't donker [...] Flip, raakende Jakoba in't voorbygaan.
Flip Och Heer!daar voel ik iets; waar kruip ik in een gat? [...] Nou zal ik leevend voor den drommel [naar de duivel] moeten vaaren!
[...] Och! broght de geest toch licht, Mijn Heer; zo kon men hem eens kijken in 't gezicht.
Help, help! daar wordt het licht! Dat's tovren! selleweeken!
Mijn Heer, de kaers wordt van den drommel [duivel] aangesteeken.
Luidewijk Gek, 't is een Juffer.
Flip Neen, 't Lijkt beeter na een moor.
Luidewijk Het is haar masker, dat zy afdoet. Zwijg, en hoor.
Jakoba, haar masker afdoende [...]
Dit is een van de talrijke voorbeelden van vermomming in de drama's van het Amsterdamse kunstgenootschap met de programmatische naam Nil Volentibus Arduum (Waar een wil is, is een weg). De passage is afkomstig uit het toneelstuk *Het spookend weeuwtje* (1670).[1] Jakoba, het hoofdpersonage, heeft zich door middel van een verduisterde lamp en een masker onherkenbaar gemaakt om anoniem de gevoelens van Luidewijk tegenover haar te kunnen peilen. De bijgelovige knecht Flip meent dat hij van doen heeft met duivelse machten.

Nil Volentibus Arduum (Nil) heeft een groot oeuvre aan toneelstukken nagelaten, maar is tegenwoordig vooral bekend vanwege zijn toneeltheoretische teksten die in

1 NVA, *Het spookend weeuwtje*, 40.

Jakoba met het ‘dievelantarentje’ in de kamer van Luidewijk. Ontwerp voor het frontispice *Het spookend weeuwtje*. In: *Het spookend weeuwtje*, vierde druk, Amsterdam, 1715. Haarlem, Stadsbibliotheek, SBH 127 B 7 V.

moderne edities beschikbaar zijn.[2] In alle toneelgenres die Nil beoefende treffen we maskerades aan. Bij nader onderzoek blijken die maskerades op sommige punten sterk van elkaar te verschillen. Zo verkleden deugdzame, positieve personages zich alleen in kluchten en komedies en nooit in tragedies. In de ernstige toneelstukken wordt bedrog uitsluitend door de negatieve personages bedacht en uitgevoerd. Bovendien zijn er verschillen aan te wijzen tussen de bedrieglijke praktijken en de bedoelingen van de deugdzame personages en hun tegenspelers. Na een korte inleiding over het genootschap Nil en zijn toneeltheoretische opvattingen richt ik me op het identiteitsbedrog in de toneelstukken en zal ik verklaringen aandragen voor het uiteenlopende gebruik van maskerades.

Nil Volentibus Arduum

Over de werkzaamheden en de werkwijze van het in 1669 opgerichte Amsterdamse genootschap is veel bekend, onder andere omdat een deel van de notulen, die tijdens de wekelijkse vergaderingen zijn gemaakt, in een achttiende-eeuws afschrift bewaard is gebleven.[3] Zo golden er strenge regels om de bijeenkomsten niet in banale feest-partijen te laten ontaarden. Verboden waren ‘spel en wedding’, met andere woorden: gokken. Hetzelfde gold voor ‘toebak drinken’.[4] Uit de notulen blijkt eveneens dat het oeuvre van Nil in een nauw samenwerkingsverband tussen de leden ontstond. Om de beurt hield een van hen een voordracht over een van te voren vastgesteld onderwerp of werd een passage voorgelegd uit een zelfgeschreven of vertaald literair werk. De overige leden gaven hierop commentaar. De referent verwerkte dat en leverde het resultaat ongeveer twee weken later schriftelijk in bij het genootschap, waar het vervolgens gereed werd gemaakt voor publicatie.

Kenmerkend voor Nils vroege publicaties is de wens voor hervorming van de dramakunst volgens de regels van de destijds in Frankrijk beoefende *doctrine classique*. Daarnaast trachtte het genootschap een wijziging te bewerkstelligen in het beleid van de Amsterdamse Schouwburg die destijds een charitatieve functie vervulde. De opbrengsten van de Schouwburg gingen namelijk naar twee liefdadigheidsinstellingen, het Oudemannenhuis en het Burger Weeshuis, de zogenaamde ‘Godshuizen’.[5] Hoe meer publiek, hoe hoger het financiële voordeel voor de Godshuizen. Echter, Nil had andere prioriteiten: volgens het genootschap mocht de programmering noch uitsluitend noch voornamelijk afhangen van het financiële succes, maar diende de Schouwburg in de eerste plaats de functie van burgerlijke leerschool te vervullen.[6] Dat wil zeggen dat toneelopvoeringen volgens Nil idealiter bedoeld waren om de massa,

2 Harmsen, ‘Lijst van toneelstukken’; Dongelmans, *Nil Volentibus Arduum*, 319-388.
3 Ibidem, 29-310 4 Harmsen, *Onderwys*, 29-30; Dongelmans, Nil Volentibus Arduum, 295.
5 Voor meer informatie over de Amsterdamse Schouwburg zie Worp, Geschiedenis en Van der Haven, *Achter de schermen*.
6 Zie de preliminaire teksten in de vroege toneeledities, bijvoorbeeld NVA, *Agrippa*, fol 2-4 en NVA, *Het spookend weeuwtje*, fol 4-8.

die in hun ogen geestelijk verkommerd was, zoveel mogelijk te onderrichten. De drama's moesten inzichten en exempla van gepast en ongepast gedrag aan het publiek voorleggen en het daardoor tot nadenken en zelfbespiegeling aanzetten.[7] Deze verheffende taak van de toneelkunst is uiteraard een gemeenplaats in de vroegmoderne literatuur. Nil ging echter een stap verder: in de theoretische en literaire teksten werd het zedelijke nut stelselmatig gepropageerd, verantwoord en in praktijk gebracht. Die consequentie en consistentie geven aan dat zedelijke instructie bij Nil geenszins de loutere herhaling van een poëticale conventie was, die in de loop der tijd tot een cliché was verworden. Het genootschap zag zedelijke instructie daadwerkelijk als het ultieme doel van de Schouwburg en propageerde haar omdat ze een beschavende invloed had op het publiek. Nil ging ervan uit dat beschaafde mensen een verbetering van de maatschappij zouden bewerkstelligen. Toneelkunst stond daardoor volgens het genootschap in dienst van de samenleving, mits ze de gepropageerde regels opvolgde.[8] Die gedachte komen we ook tegen bij de uit Antwerpen afkomstige ex-jezuïet en onderwijzer Franciscus van den Enden. Ook hij ging uit van een domme volksmassa en had soortgelijke doelstellingen met betrekking tot toneeluitvoeringen.[9] In zijn Latijnse school aan het Singel in Amsterdam werd toneelkunst dan ook als onderwijstechniek gebruikt.[10] Waarschijnlijk was het hier dat enkele leden van het latere kunstgenootschap kennis maakten met de opvoedkundige mogelijkheden van het toneel en met de wijsgeer Spinoza, die hier in de jaren vijftig van de zeventiende eeuw naar school ging.[11] De relatie met die wijsgeer ging aan de werken van Nil niet spoorloos voorbij, waarover later meer.

Hoe propageerde Nil zijn idealen? Om de Nederlandse dichters vertrouwd te maken met de doctrine classique vervaardigde het genootschap een aantal toneelpoëticale geschriften.[12] De daarin voorkomende regels werden nauwkeurig opgevolgd in het literaire oeuvre van Nil, dat in de eerste plaats uit toneelvertalingen bestaat. Zij verschillen inhoudelijk meestal extreem van de bronteksten, omdat Nil al vertalende consequent de classicistische toneelregels toepaste. Maar het genootschap hield zich niet alleen met literatuur en literatuurtheorie bezig. De veelzijdige activiteiten die Nil ontplooide, maken het tot een ‘beschouwend genootschap’ volgens de classificatie van De Vries.[13] Andere interessegebieden waren de taalkunde, de filosofie en de ethica, de logica en de exacte wetenschappen, zoals blijkt uit de notulen.

7 Harmsen, *Onderwys*, 66-67, 373.
8 Ibidem, 31.
9 Klever, ‘Inleiding’, 70.
10 Leemans, ‘Zie ons vry’, 219-221; Klever, *Mannen rond Spinoza*, 63.
11 Klever, ‘Inleiding’, 20-21.
12 Naast het rond 1670 geschreven, maar pas in 1765 verschenen *Naauwkeurig Onderwys in de Tooneel-Poëzy* waren dit de twee door Andries Pels berijmde toneeltraktaten *Q. Horatius Flaccus Dichtkunst, op onze tyden, én zéden gepast* (1677) en *Gebruik én misbruik des Tooneels* (1681). Vooral in eerste jaren na de oprichting publiceerde Nil zijn normatieve dramaopvattingen voornamelijk in de voor- of nawoorden bij de zelfgeschreven of vertaalde toneelstukken.
13 De Vries, ‘Dichten is zilver’, 187-213.

Bij veel literatuurhistorici staat Nil bekend als een duf kunstgenootschap, omdat het voornamelijk vertalingen voortbracht en omdat het andere dichters in duidelijke taal bekritiseerde. Daarnaast vinden we de ruzie tussen het gezelschap en het Amsterdamse theaterbestuur in de jaren 1669 tot 1672 in de literatuurgeschiedenissen terug. Wat was de aanleiding voor dit conflict? Volgens het genootschap zorgde het Schouwburgbestuur ervoor dat er uitsluitend kwalitatief minderwaardige stukken, in die tijd overigens doorgaans vertalingen, werden opgevoerd. Om dit aan te tonen, schreef Nil zogenaamde *Dichtkunstige onderzoeken* of *Critiques over toneelspelen*. Dit zijn analyses die doorgaans in de vorm van liminaire teksten samen met de vroege toneelstukken van Nil verschenen. Een voorbeeld is het 'Dichtkunstigh onderzoek en oordeel, Over het treurspel van Orondates en Statira' (1670). Nil analyseert en bekritiseert hier op een twintigtal pagina's onder andere de Franse tragedie, *Le Mariage d'Oroondate et de Statira* (1648) van Jean Magnon, en de eerste Nederlandse vertaling *Het Huwlyk van Oroondate en Statira* (1670) vervaardigd door Joan Blasius.[14] Deze vertaling werd op de Schouwburg gespeeld. Ook twee Nederlandstalige toneelstukken van Hendrik de Graef, te weten *Agrippa*, *Koning van Alba, of de Valsche Tiberinus* (1669) en *Den dullen Admiraal* (1670), worden in dit betoog afgekeurd.[15] Omdat de onderzochte toneelstukken veelal barok van aard waren, viel de kritiek steeds allesbehalve gunstig uit. Maar het genootschap ging nog een stap verder dan alleen het bekritiseren van toneelstukken en het Schouwburgbestuur. Het vervaardigde concurrerende vertalingen van spelen die zojuist in première waren gegaan.[16] Deze hervertalingen werden dus uitgegeven op het ogenblik dat de oorspronkelijke vertalingen in druk verschenen en op de Schouwburg werden gespeeld. Voorbeelden zijn *Agrippa, Koning van Alba; Anders, De gewaande Tiberinus* (1669),[17] *Het huwelyk van Orondates en Statira* (1670),[18] *Het spookend weeuwtje* (1670)[19] en *De malle wedding of Gierige Geeraardt* (1671).[20] Met deze concurrerende vertalingen ondermijnde het genootschap het gezag van het theaterbestuur. In de loop der jaren groeide de aanhang van Nil zodanig, dat drie leden in 1679 deel konden gaan uitmaken van het Schouwburgbestuur. Vanaf dat moment werden er ook

14 Deze *Dichtkunstige onderzoeken* gelden overigens als eerste 'serieuze' literaire kritiek in het Nederlands. Zie Van Hamel, *Zeventiende-eeuwsche opvattingen*, 210-212. Voor meer voorbeelden van dergelijke kritiek zie de liminaire teksten van Nils *Agrippa* en *Spookend weeuwtje*. Zie ook Harmsen, *De tweeling van Plautus*.

15 Voor meer informatie over dit *onderzoek* zie Holzhey 'Een zeer ellendige overzetting', 69-77.

16 Harmsen, *De tweeling van Plautus*; Holzhey 'Een zeer ellendige overzetting', 69-77.

17 Brontekst: Philippe Quinault, *Agrippa ou le Faux Tibérinus* (1663). Eerste Nederlandse vertaling: Hendrik de Graef, *Agrippa, Koning van Alba, of de Valsche Tiberinus, Treurspel* [...] *Vertoont op d'Amsterdamsche Schouwburg* (1669).

18 Brontekst: Jean Magnon, *Le Mariage d'Oroondate et de Statira* (1648). Eerste Nederlandse vertaling: Joan Blasius *Het Huwlyk van Oroondate en Statira, Bly-eindend-Treurspel* [...] *Vertoont op d'Amsterdamsche Schouwburg* (1670).

19 Brontekst: Antoine Le Métel d'Ouville, *L'esprit folet* (1642). Eerste Nederlandse vertaling: Adriaan Peys, *De nachtspookende joffer, Blyspel* [...] *Vertoont op d'Amsterdamsche Schouwburg* (1670).

20 Brontekst: François Le Métel de Boisrobert, *La Folle gageure ou les divertissements de la comtesse de Pembroc* (1653). Eerste Nederlandse vertaling: Joan Blasius, *De malle wedding* [...] *Vertoont op d'Amsterdamsche Schowburg* (1671).

stukken van het genootschap opgevoerd. Een aantal toneelspelen - overigens voornamelijk de hervertalingen uit de beginjaren - bleek dermate succesvol dat ze gedurende honderd jaar regelmatig werden gespeeld, dit in tegenstelling tot de oorspronkelijke vertalingen waarvan er na 1672 geen één meer op de planken van de Amsterdamse Schouwburg kwam.[21]

Doctrine classique

Nil presenteerde de hervertaalde toneelstukken als Nederlandstalige modeldrama's die de classicistische theaterdoctrine nauwkeurig in de praktijk brachten. De voorbeeldstatus ontstond door de poëticale wijziging van barok naar classicistisch en de toneeltheoretische bespiegelingen die deze verandering expliciteren en propageren. De hervertalingen zijn kortom de praktijkvoorbeelden bij Nils toneeltheorie.

Wat hield het 'classiceren', of om met de woorden van Nil te zeggen: 'het verbeteren' van toneelstukken precies in? Op waarschijnlijkheid en gepastheid *(decorum)* geschoeide toneelwetten zijn kenmerkend voor de classicistische toneelpoëticale betogen en toneelstukken van Nil. Zo speelt bij het genootschap, in overeenstemming met de waarschijnlijkheidseis, het toeval nergens een wezenlijke rol. De toneelhandelingen ontwikkelen zich steeds logisch uit de voorgaande situaties, wat ervoor zorgt dat het handelingsverloop in zekere zin voorspelbaar wordt. Ook zijn er geen onwaarschijnlijke taferelen te vinden, zoals toverijen, of vliegende goden. De inachtneming van de decorumregels spiegelt zich weer in het verbod op aanstootgevende zaken, zoals scabreuze taal en ongepaste handelingen. De waarschijnlijkheid en de welvoeglijkheid stonden in dienst van het didactisch nut dat de toneelspelen moesten uitdragen. Ongeloofwaardigheden zouden de identificatie van het publiek met de personages belemmeren en van de achterliggende boodschap afleiden. Onbetamelijke taal en handelingen zouden het publiek in moreel opzicht op het verkeerde spoor kunnen zetten.

Kenmerkend voor het op classicistische leest geschoeide oeuvre van Nil zijn de eenduidige moraal van de toneelstukken en de ondubbelzinnige karaktertekeningen van de personages. Rechtschapenheid wordt aan het eind van ieder toneelstuk consequent beloond en iedere vorm van immoreel gedrag, hoe klein ook, wordt gestraft of op zijn minst expliciet berispt conform de toneelregel van de poëtische gerechtigheid. Omdat er volgens de toneeltheorie van Nil telkens maar één positieve of negatieve karaktertrek of emotie per personage centraal hoorde te staan, vinden we geen gelaagde persoonlijkheden, maar typen die óf eenduidig goed óf eenduidig slecht zijn.

Drie soorten maskerades

21 Zie De Haas, *Repertoire* en Rasch, *Repertoire*.

Maskerades en identiteitsveranderingen werden in eerste instantie ingezet als dramatisch middel om de spanning, de complexiteit en de visuele aantrekkelijkheid van to-

neelstukken te verhogen. Net als in toneelstukken van veel zeventiende-eeuwse dichters worden de personages in de stukken van Nil regelmatig aangezien voor anderen dan ze in werkelijkheid zijn.[22]

Drie soorten van misleiding zijn in de drama's van het gezelschap aanwijsbaar. Ten eerste vermommen personages zich om hun ware identiteit te verbergen zonder een andere, nader gedefinieerde identiteit aan te nemen. De tweede groep verkleedt zich daarentegen om zich als een ander persoon voor te kunnen doen, dat aan (een deel van) de overige personages bekend is. Ten slotte zijn er personages die niet van identiteit veranderen, maar die hun innerlijk maskeren. Zij wenden bepaalde positieve eigenschappen of emoties voor. Het gaat hier met andere woorden om leugens over de eigen persoonlijkheid die niet gevisualiseerd worden. Er volgen enkele voorbeelden voor de drie verschillende soorten maskerades bij Nil.

Voorbeelden uit de eerste groep vinden we in de vertaalde komedie *Het spookend weeuwtje* (1670).[23] Jakoba is een jonge weduwe die onlangs is getrouwd en kort daarna haar echtgenoot heeft verloren. Ze dient nu gedurende een jaar - conform de sociale conventies - een teruggetrokken leven te leiden. Haar broer, bij die ze inwoont, houdt een oogje in het zeil. Echter: het ging om een gearrangeerd huwelijk dat ze op verzoek van haar broer uit economische redenen is aangegaan. Daardoor was Jakoba geenszins emotioneel gehecht aan haar echtgenoot en heeft ze grote moeite met het teruggetrokken leven tijdens de rouwperiode. Luydewijk, de boezemvriend van haar broer, komt enkele dagen op bezoek. Jakoba, die eigenlijk geen contact met mannen mag hebben, heeft hem echter tijdens een van haar illegale uitstapjes ontmoet, maar zonder haar naam bekend te maken. Ze raakt verliefd op Luidewijk en bezoekt samen met haar kamenierster herhaaldelijk zijn kamer. Haar identiteit houdt ze steeds geheim. Jakoba en haar bediende betreden de kamer van de gast via een verborgen deur - die niemand behalve zij kennen. In de meeste gevallen doen ze dit wanneer de logé en zijn knecht er niet zijn, maar af en toe betreden ze de kamer ook terwijl Luidewyk of zijn knecht aanwezig zijn. Om niet te worden herkend, maken de twee vrouwen gebruik van licht en donker. Zo verschijnt Jakoba een keer met een volledig verduisterde lamp in Luidewyks kamer, die ze vervolgens verlicht, waardoor ze zichtbaar wordt.[24] Daarna verduistert ze de lamp en verlaat ze onopgemerkt de kamer via de geheime deur. In de gesprekken met Luidewyk weigert ze pertinent zich bekend te maken, omdat ze eerst zeker wil weten dat Luidewijk van haar houdt en haar onconventionele en assertieve versierpogingen niet afkeurt. Pas wanneer ze daarvan overtuigd is, wil ze aan de breuk met de algemeen geldige sociale normen, hier met name de rouwperiode en de vrouwelijk passieve houding, toegeven. In sommige gevallen verschijnt Jakoba

22 Over visueel en verbaal bedrog in vroegmoderne kluchten zie Van Stipriaan, *Leugens en vermaak*, 159-178 en 197-210.

23 NVA, *Het spookend weeuwtje*. Voor brontekst en oorspronkelijke Nederlandse vertaling zie noot 19.

24 Zie de geciteerde passage aan het begin van dit artikel.

gekostumeerd of gemaskeerd om niet te worden herkend. Andere identiteiten neemt zij echter niet aan.

In de vertaalde komedie *Malle wedding of gierige Geeraardt* (1671) weerhoudt de hebzuchtige Geeraardt zijn gehoorzame zus Izabelle van het huwelijk met haar beminde Karel.[25] Karel legt zich hier niet bij neer. Hij heeft een plan bedacht om Izabelle te bevrijden en Geeraardt eens flink de les te lezen. Daarbij krijgt Karel hulp van een bevriend stel en zijn knecht Heintje. Karel weet de gierige Geeraardt zover te krijgen met hem een weddenschap aan te gaan. Hij wedt dat het hem lukt Izabelle uit het huis van Geeraardt te schaken. Geeraardt stemt in met de weddenschap, sluit vervolgens zijn zus thuis op en laat haar bewaken. Ook wil hij haar zo snel mogelijk aan een oude, maar rijke Haarlemmer uithuwelijken. Karels plan is echter dermate goed doordacht dat alles op rolletjes loopt en Izabelle aan het eind van het spel onder zijn begeleiding het huis van haar broer uit kan vluchten. Karel heeft de weddenschap gewonnen, Geeraardt is zijn geld kwijt en de tweede voogd, een oom, zorgt ervoor dat het huwelijk tussen Izabelle en Karel tot stand kan komen. Tijdens de vlucht uit het broederlijke huis zijn Izabelle en de dienstmeid vermomd, zodat Geeraardt, mochten zij hem tegenkomen, hun niet kan herkennen. Ook hier gaat het slechts om het verbergen van de ware identiteit. De vermomming is geslaagd, want Geeraardt herkent zijn zus, wanneer hij haar op straat tegenkomt, pas nadat zij haar masker afneemt.

Izabelle en haar kamenierster gemaskerd. Deel van het frontispice *De malle wedding*, Romeyn de Hooghe. In: *De malle wedding of Gierige Geeraardt*, vierde druk, Amsterdam, 1713. Haarlem, Stadsbibliotheek, SBH 127 B 6 IV.

Voorbeelden voor de tweede soort van maskerade, het voorwenden van een andere identiteit door zich te vermommen, treffen we in hetzelfde stuk aan. Knecht Heintje, één van de daadkrachtige helpers van zijn heer Karel, geeft zich uit voor de vermiste neef van de hebzuchtige Geeraardt, zodat hij Karel het zwaar bewaakte huis van Geeraardt binnen kan smokkelen. Heintje heeft zich verkleed als rijke heer en geeft voor zo juist met een groot vermogen uit Oost-Indië terug te zijn gekeerd. Het is echter niet

25 NVA, *De malle wedding*. Voor de Franse bron en de eerste Nederlandse vertaling zie noot 20.

zo eenvoudig de zeer achterdochtige Geeraardt om de tuin te leiden, vooral omdat Heintje er totaal anders uitziet dan de vermiste neef en af en toe zijn mond voorbij praat, wat een aantal komische scènes oplevert. Maar Heintje weet zich er dankzij de goede voorbereiding van dit plan en dankzij zijn improvisatietalent doorheen te slaan en Geeraardt van zijn valse identiteit te overtuigen.

Een ander voorbeeld van het aannemen van een andere, bekende identiteit zijn de allegorische personages Eigenbaat, Arglistigheid, Bedrog en Schynheiligheid uit het zinnespel *Tieranny van Eigenbaat* (1679).[26] In dit toneelstuk staat de staatsgreep van Eigenbaat (egoïsme) op het eiland Vryekeur centraal waardoor koning Verstand en koningin Deugd worden onttroond en vermoord. Om de macht op Vryekeur te kunnen veroveren heeft Eigenbaat zich verkleed als Redenvanstaat (staatsraison)[27] en hebben ook vier van zijn hulpverleners andere identiteiten aangenomen. Zo geeft Arglistigheid (listigheid) voor dat zij Staatkunde is, doet Bedrog zich voor als Gemenebest (het algemeen belang) en draagt Schijnheiligheid het gewaad van Godsvrucht, op de frontispiece zijn dit een mijter en een kazuifel. Met hun vermomming leiden de ondeugden de deugdzame personages Verstand, Wil en Deugd om de tuin en weten ze de eerzame maar kritische geesten Rechtvaardigheid en Goedaard uit te schakelen. Het lukt Eigenbaat ten slotte dankzij deze misleidingen het koningschap over te nemen en aan zijn handlangers hoge staatsambten toe te bedelen.

De laatste categorie van maskerade, het voorgeven van een ander karakter en geveinsde emoties treffen wij aan in het vertaalde treurspel *Agrippa, Koning van Alba; anders de gewaande Tiberinus* (1669).[28] De machtsbeluste Tirrenus heeft zijn zoon Agrippa dankzij een list op de troon weten te krijgen. Agrippa moet zich uitgeven voor de voormalige koning, waar hij sterk op lijkt, nadat die koning door een ongeluk om het leven is gekomen. Tirrenus is de bedenker van dit plan en hij dwingt zijn zoon om hieraan mee te werken. Gedreven door machtshonger wendt Tirrenus tegenover zijn naasten gedurende het hele spel medeleven, rouw, verdriet en woede voor. Tirrenus neemt hier geen andere identiteit aan, maar veinst bepaalde gevoelens om anderen te misleiden wat hem ook zonder meer lukt. Anders dan de meeste personages is het publiek van begin af aan op de hoogte van Tirrenus' veinzerij. Het bedrog vindt hier op een emotioneel niveau plaats.

Een ander voorbeeld uit deze categorie is de bedrieger Jonker Goudtsmit uit het toneelstuk *De bekeerde alchimist*, een alchemist die naïeve mensen hun geld aftroggelt.[29] Om aan het vermogen van Goverd, zijn nieuwe slachtoffer, te komen veinst hij betrouwbaarheid, respect voor Goverd en verliefdheid op Goverds dochter, die hij tot vrouw wil nemen. Ook hier kent het publiek van meet af aan de kwade bedoelingen

26 NVA, *Tieranny van Eigenbaat*. Bron: Francesco Sbarra, *La tirannide dell'interesse. Tragedia politicomorale* (1653).

27 De staatsraison is een politiek concept waarbij de belangen van de staat voorop worden gesteld.

28 NVA, *Agrippa*. Voor de brontekst en de eerste Nederlandse vertaling zie voetnoot 17.

29 NVA, *De bekeerde alchimist*.

van de alchimist. Gelukkig doorzien ook Goverds dochter en haar in het geheim gekozen verloofde de plannen van Jonker Goudtsmit en weten zij hem als bedrieger te ontmaskeren. Nu beseft Goverd dat hij te goedgelovig was en laat hij zijn dochter met de door haar gekozen beminde trouwen.

Samenvattend kunnen we zeggen dat Nil twee soorten gevisualiseerde maskerades in de toneelstukken verwerkte, namelijk het versluieren van de eigen identiteit en het aannemen van een andere identiteit. De derde vorm, het veinzen van gevoelens, die we bij Nil tegenkomen, werd niet door kostumering aangeduid, maar werd in de toneeltekst alleen verbaal uitgebeeld.

Rationele deugdzaamheid versus irrationele immoraliteit

Welke typen laat Nil onder welke omstandigheden maskerades opvoeren bij het verwezenlijken van hun plannen? Voor de beantwoording van deze vraag volgt hier eerst meer achtergrondkennis over de karaktertekening in Nils toneelstukken. Zoals gezegd is die steeds zwart-wit. De strikte scheiding tussen goede en kwade typen staat in dienst van de eenduidige moraal. We vinden geen genuanceerde personages, zoals de aristotelische held in de tragedies van Vondel en geen inconsistente karakters, zoals die van de barokke figuren in bijvoorbeeld de toneelstukken van Jan Vos en Thomas Asselijn. Aristotelische en barokke personages zijn, anders dan de classicistische hoofdpersonages, doorgaans niet slechts voor één uitleg vatbaar.

De deugdzame typen uit de spelen van Nil zijn nooit zelf schuldig aan het ongeluk dat ze overkomt. Dat wordt door anderen veroorzaakt - in bijna alle gevallen door hun tegenstanders. De deugdzame personages handelen en argumenteren allemaal opvallend rationeel. Ze zijn intelligent, evenwichtig, moedig, maar niet rebels en ze ageren alleen weloverwogen. Hun verstandelijke vaardigheden zijn zodanig dat hun gemoederen niet door passies overmand kunnen worden. Kortom, ze zijn toonbeelden van beschaafdheid. Tegelijkertijd ontkennen zij hun emoties en verlangens niet en komen zij op voor zichzelf. Daarmee vertonen zij grote overeenkomsten met het zeventiende-eeuwse ideaal van de *honnêteté*, dat ook door classicistische auteurs uit Frankrijk en wijsgeren werd uitgedragen.[30] De handelingen van de geliefden worden in de komedies door een of meer wijze adviseurs bewaakt.[31] In sommige gevallen is die adviespersoon door het verliefde personage zelf om hulp gevraagd, wat de redelijkheid en voorzichtigheid van deze verliefden onderstreept. Zo is aan *Het spookend weeuwtje* een tante met de sprekende naam Sofia toegevoegd, die door het verliefde hoofdpersonage om advies wordt gevraagd.[32] De raadgevingen van Sofia en de reacties van de overige personages maken duidelijk dat zij een wijze persoon is die veel aanzien geniet. Zelfs onder sterke emoties zijn de geliefden in de komedies van Nil kennelijk in

30 Zuber, 'Die Theorie der Honnêteté', 156-157 en 163-166.

31 Dit zijn in bijvoorbeeld *De malle wedding* Karels vriend Eduard en diens verloofde Leonore. Zij zijn niet emotioneel betrokken en staan voor een objectieve kijk op de gebeurtenissen. Ze helpen Karel Izabel, zijn geliefde, uit het huis van haar tirannieke broer te bevrijden.

32 NVA, *Het spookend weeuwtje*, 6.

staat naar hulpmiddelen te zoeken die ervoor zorgen dat hun handelingen door het verstand worden geleid.

De immorele figuren worden gekenmerkt door heftige gevoelsuitbarstingen en persoonlijke verlangens waar zij alles ondergeschikt aan maken. Om hun doel te bereiken zijn voor hen alle middelen welkom en maken zij geen verschil tussen vriend of vijand. Zowel deugdzame figuren als hun immorele tegenhangers gebruiken dus de maskerade als strategisch middel bij het verwezenlijken van hun plannen. Het veinzen van een andere identiteit en de misleiding van de tegenpartij werd door Nil niet bij voorbaat als zedenkwetsend en laakbaar gedrag verworpen. Een uitsluitend negatieve connotatie van het identiteitsbedrog zou onverenigbaar zijn met de voor de rest eenduidig rechtschapen karakters van de beschaafde personages. Wat echter opvalt, is het volgende: de rechtschapen figuren wenden enkel en alleen in het komische toneel andere identiteiten voor. In tragedies en zinnespelen daarentegen verkleden alleen de in moreel opzicht inferieure karakters zich. Deugdzame personages zijn hier steeds de slachtoffers van de misleidingen.

Het komische en het ernstige drama

Laten we dit genregebonden gebruik van maskerades eerst aan de hand van het komische toneel toelichten en vervolgens naar de ernstige spelen kijken. In de komedies en kluchten van Nil staat de maskerade doorgaans in dienst van de (zelf)bevrijding van een personage uit een nadelige situatie. Meestal gaat het om een jonge vrouw die verliefd is op een beschaafde jongeman. Deze liefde is steeds wederzijds en wordt met adjectieven als ‘zuiver’ aangeduid.[33] Echter, de vader of broer, afhankelijk van wie het voogdijschap uitoefent, belet het huwelijk, omdat hij verblind is door lusten en angsten, zoals hebzucht of de angst voor reputatieschade. De jonge vrouw in kwestie zet zich in alle gevallen zelf actief in voor haar bevrijding. Daarbij wordt ze gesteund door meerdere personen, zoals haar geliefde, een wijze adviseur en het dienstpersoneel. De verliefdheid van het paar wordt nergens gehekeld, in tegendeel: deze emotie wordt voorgesteld als een natuurlijke zaak, net als de behoefte om hieraan te beantwoorden. De algemene moraal is telkens: ieder heeft het recht en de plicht om zijn natuurlijke verlangens na te leven, mits die in redelijke banen blijven; concreet: als andere redelijk denkende en handelende personen hiervan geen hinder ondervinden. Wanneer anderen deze zelfhandhaving uit eigenbelang dwarsbomen, heeft eenieder het recht zich hieraan te onttrekken, desnoods met uitzonderlijke middelen, zoals het verbreken van sociale conventies of ongehoorzaamheid tegenover voogden. Dit soort verzet omwille van de zelfhandhaving wordt in de komedies van Nil eenduidig gepropageerd als geoorloofd middel tot zelfbevrijding. Zo heeft Nil aan zijn komedievertalingen personages toegevoegd die dit recht op zelfhandhaving heel expliciet proclameren, zelfs onder omstandigheden die een zekere reputatieschade met zich mee zouden kunnen

33 Bijvoorbeeld: NVA, *Het spookend weeuwtje*, 30.

brengen.[34] In Nils komedies is verzet geoorloofd, omdat het gericht is tegen verblinde, meestal tamelijk simpele personen, hier de voogden. Door hun geobsedeerdheid gedragen zij zich doorgaans onredelijk en despotisch. De jonge geliefden beëindigen die tirannie onder andere door vermomd te vluchten.

Vermomming is in de komedies van Nil dus een toegestaan middel, omdat het hier steeds in dienst staat van een gerechtvaardigd doel, namelijk de zelfhandhaving. Zodra het einddoel is bereikt, vindt de ontmaskering plaats en stopt de misleiding. Dat houdt in dat maskerades in de komische drama's van Nil nooit van lange duur zijn. Daarbij dient te worden vermeld dat de rechtschapen personages uitsluitend hun identiteit verbergen of een andere identiteit voorgeven. Nooit veinzen zij gevoelens of vaardigheden. Deze emotionele maskerade - die in feite neerkomt op liegen - wordt in het onderzochte corpus uitsluitend door de negatieve typen aangewend. Dit duidt erop dat Nil leugens zonder zichtbare maskerade op het toneel problematischer achtte dan verkleedpartijen.

In contemporaine kluchten en komedies, die niet door Nil zijn geschreven, worden dergelijk verzet en de daarmee samenhangende maskerade lang niet altijd positief beoordeeld. De brontekst en de oorspronkelijke vertaling *De nachtspookende joffer* van Adriaan Peys, die aan *Het spookend weeutje* vooraf zijn gegaan, staan bijvoorbeeld vol kritiek op de jonge vrouw en haar hevige interesse in de gast van haar broer.[35] Haar drijfveer, zo vertelt ze het publiek, is in de eerste plaats vermaak, aangezien ze zich als eenzame weduwe verveelt. Pas later wordt ze verliefd op de vriend van haar broer, maar dan zo sterk, dat haar verstandelijke vermogens sterk achteruitgaan, waardoor ze zich nonchalant gedraagt. Haar onbezonnenheid en schaamteloosheid worden in het stuk herhaaldelijk ronduit veroordeeld, nergens wordt dit oordeel gerelativeerd. De goede afloop is hier dan ook geen vorm van poëtische gerechtigheid, maar puur toeval. Daarmee staat dit vrouwelijke personage diametraal tegenover de beleefde, doordachte en intelligente Jakoba uit Nils hervertaling. Dit personage denkt wel degelijk na over de consequenties van haar acties, daarom heeft zij ook van meet af aan haar wijze tante als raadsvrouw en chaperonne ingeschakeld.

Een ander voorbeeld, waaruit blijkt dat de maskerade en de gemaskerde in de verschillende versies van een toneelstuk uiteenlopend beoordeeld kunnen worden, zijn het personage Philipien uit *De malle wedding*, vertaald door Joan Blasius, en zijn tegenhanger Heintje uit de hervertaling *De malle wedding of gierige Geeraardt* van Nil. Beiden zijn knechten van jonge heren die een jonge vrouw uit de gevangenschap van haar vaderlijk huis willen redden. Allebei helpen ze hun heren met raad en daad, waardoor ze beiden belangrijke rollen in de toneelhandeling vervullen. Tot zover de overeenkomsten. Ook hier zien we namelijk twee volledig verschillende karakters, ondanks het feit dat zij teruggaan op hetzelfde origineel. Heintje uit de hervertaling van Nil is neergezet als betrouwbare, slimme en gehoorzame knecht die zijn maskerades grondig

34 Zie noten 31 en 32.

35 Voor de Franse bron zie noot 19.

van tevoren plant. Philipien uit de initiaalvertaling van Blasius daarentegen is zeer ambigu getypeerd. Zijn heer waarschuwt herhaaldelijk voor de sluwe streken van zijn knecht en diens hebzucht. De minachting is wederzijds, want ook Philipien is niet altijd even respectvol tegenover zijn heer. Desondanks weet hij op listige wijze, meestal zonder noemenswaardige strategie, het doel van zijn heer te bereiken, namelijk de ontvoering van de jonge vrouw. Daarvoor en voor zijn sluwheid krijgt hij vervolgens veel lof toegezwaaid. De maskerades, die steeds door Philipien worden bedacht en uitgevoerd, komen door de ambigue karaktertekening van dit personage niet helmaal moreel verantwoord over.

In het algemeen laat zich vaststellen dat de maskerades uit de oorspronkelijke vertalingen en de bronteksten in de eerste plaats in functie lijken te staan van het vermaak. Enerzijds komen zij voort uit de wens naar amusement van de toneelpersonages. Anderzijds fungeren zij als dramatisch middel door vermaak bij het publiek te genereren. Ze worden steeds door dubbelzinnige figuren uitgevoerd en ze zijn niet in een ethisch-didactisch discours ingebed, zoals dit in de toneelstukken van Nil wel het geval is.

De immorele personages in de komedies van Nil liegen uitsluitend over emoties en persoonlijke kwaliteiten. Dit blijkt uit de gesprekken met hun vertrouwelingen. Zij vermommen zich nergens. Vanaf het begin doorziet tenminste één deugdzame figuur de leugens van deze immorele personages. Vervolgens gaat men aan de slag om de veinzerijen van die leugenaar te ontmaskeren, wat ook steeds lukt. De rechtschapen, verlichte persoon wint het dus altijd van de leugenaar. De misleidingen van de positieve personages worden echter nooit door hun immorele tegenspelers opgelost. Rechtschapenheid gaat in de komedies en kluchten van Nil met andere woorden steeds gepaard met intelligentie en redelijkheid en morele gebreken gaan hand in hand met domheid. Succesvol en onsuccesvol bedrog zijn indicaties voor de intelligentie van de misleidende figuur. Of andersom: verlichting is de basis voor ware rechtschapenheid ofwel deugd, en uit domheid spruit slechtheid voort.

Deze kern, die door alle hier onderzochte hervertaalde komedies wordt uitdragen, vertoont opvallende raakvlakken met het rationalistische gedachtegoed. Zoals eerder vermeld bestonden er contacten tussen het genootschap Nil, Spinoza en Van den Enden. Onmiskenbare cartesiaanse en spinozistische elementen zijn bijvoorbeeld terug te vinden in de hartstochtenleer uit Nils toneelpoëtica *Naauwkeurig Onderwijs In de Tooneel-Poëzy*.[36]

Het idee dat ware deugd en inzicht altijd samengaan, strookt met opvattingen van Spinoza.[37] Het houdt in dat een verlichte geest begrijpt dat het leven volgens de menselijke natuur een leven volgens de rede is. Kennis van de menselijke natuur is de voorwaarde voor dit besef en de verwezenlijking van dit principe.

Verder correspondeert het idee van het zelfbehoud ofwel het eigen voordeel en de

36 Zie daarover het derde hoofdstuk in: Steenbakkers, *Spinoza's Ethica*.

37 Zie stelling 26 in het vierde deel, Spinoza, *Ethica*, 418-419.

eigen verantwoordelijkheid om hieraan te werken met de ethische principes zoals die door Spinoza zijn beschreven.[38] Het streven naar eigen voordeel is goed, aangezien het een natuurlijke drang is die bevorderlijk is voor de mens, aldus de wijsgeer. Wel dient dit streven uit het verstand te ontspruiten, met andere woorden: uit kennis, omdat het anders een mateloze begeerte zou zijn met noodzakelijk nadelige gevolgen voor de mens.

Een derde overeenkomst met de rationalist is het idee dat emoties als liefde en verlangen natuurlijke zaken zijn. Zodoende zijn ze niet negatief *an sich*. Deze gedachte is eveneens terug te vinden bij Spinoza.[39] Passies kunnen volgens hem niet zonder meer worden uitgebannen. Wel kan en zal een verlicht persoon zijn of haar hartstochten door inzicht in hun ontstaan en werking enigszins in toom houden, zie bijvoorbeeld Jakoba, Luidewijk, Karel en Izabelle. De domme is echter uitgeleverd aan zijn emoties, zoals Nils gierige Geeraardt, die zodanig geobsedeerd is door zijn hebzucht dat hij zijn omgeving, vooral zijn zus Jakoba, tiranniseert.

Bij de ernstige toneelstukken van Nil ligt de zaak, zoals ik al eerder heb aangeduid, anders. Hier zijn het uitsluitend de immorele personages die met maskerades hun doel trachten te bereiken. De eenduidige moraal van de toneelstukken laat er in die gevallen geen twijfel over bestaan dat het hier om verwerpelijk bedrog gaat. Verder valt op, dat er in de tragische toneelspelen van Nil minder vaak misleidende maskerades voorkomen dan in het komische toneel. Dit hangt vermoedelijk samen met het feit dat bedrog en misleiding traditionele dramatische middelen van kluchten en komedies waren.[40] Een uitzondering op het schaarse gebruik van visueel uitgebeeld identiteitsbedrog in ernstige spelen vormt het zinnespel *Tieranny van Eigenbaat*. Hier geven vier van de zeven negatieve karakters zich uit voor iemand anders, wat een zeer complexe handeling tot gevolg heeft. In dit allegorische spel helpen de immorele zinnekens het personage Eigenbaat (eigenbelang) het koningschap in het koningrijk Vrijekeur (vrije wil) te veroveren. Dit is het enige toneelstuk van Nil dat geen goede afloop kent.

Een ander tragisch voorbeeld is het eerder genoemde treurspel *Agrippa Koning van Alba*, waar de titelheld zich voor de koning van Alba Longa moet uitgeven. Zijn vader dwingt hem tot die maskerade, omdat hij de vader van een koning wil zijn. De gehoorzame Agrippa durft zich aanvankelijk niet tegen zijn machtsbeluste vader te verzetten en speelt voor koning. Wanneer hij de waarheid bekent, gelooft niemand hem. Door de machtshonger van zijn vader ontsnapt hij ternauwernood aan een aanslag. Dit brengt zijn vader tot inkeer, zodat niets een goede afloop meer in de weg staat.

Deze twee voorbeelden van identiteitsbedrog en de eerder beschreven leugens van de immorele figuren staan niet in dienst van zelfbehoud of iets dergelijks. Ze

38 Dat het streven naar zelfhandhaving natuurlijk is en daarom deugdzaam vinden wij op talrijke plaatsen in de *Ethica*, bijvoorbeeld in stelling 41 in het vijfde deel. Spinoza, Ethica, 590-591.

39 Zie het voorwoord van het derde deel in: Spinoza, *Ethica*, 218-221.

40 Zie noot 22.

berusten steeds op puur egoïstische, dat wil zeggen asociale, onredelijke begeertes, zoals machtshonger of een vorm van eerzucht. Het gevaar en de verwerpelijkheid om zich door zulke begeertes te laten leiden, blijken uit de verschrikkelijke gevolgen. Zo worden in *Tieranny van Eigenbaat* koning Verstand, zijn vrouw Deugd en twee raadsmannen vermoord, en ook Agrippa en een aantal andere personages komen in het gelijknamige treurspel bijna om. In beide gevallen beogen de bedriegers geen tijdelijke misleiding, zoals dit bij de deugdzame personages in het komische toneel het geval is, maar een duurzaam bedrog. Maskerades en leugens zijn dus geen middel maar een onderdeel van het doel, namelijk het verwerven en behouden van respectievelijk macht en aanzien.

Daarnaast speelt het sociale milieu een rol: in het zinnespel en in het treurspel spelen de verwikkelingen zich af aan koningshoven. Dat de vorstelijke macht idealiter het algemeen belang dient en niet het belang van een enkeling, is ook in de vroegmoderne tijd een gemeenplaats. De vader van Agrippa, alsmede Eigenbaat en consorten maken het algemeen belang echter ondergeschikt aan hun machtshonger. Op die manier brengen ze een heel koninkrijk in gevaar. Dit gevaar, dat uitgaat van een egoïstische despoot, zorgt er dus wellicht voor dat in de tragische toneelstukken het algemeen belang zwaarder weegt dan het individuele zelfbehoud van de afzonderlijke personages. Zo leiden de redeloze liefde van nota bene koning Verstand en het toegeven aan die emotie tot zijn ondergang (dood), en verandert de staatsvorm tevens in een tirannie van Eigenbaat.

Samenvattend laat zich het volgende over het identiteitsbedrog in de toneelspelen van Nil stellen: maskerades die voortkomen uit ongereflecteerde passies zijn immoreel en fungeren in het didactisch proces als negatieve voorbeelden. Dat geldt ook voor de personages die de misleidingen beramen en uitvoeren. We komen de immorele maskerades zowel in komische als in tragische toneelstukken tegen. Ze berusten steeds op asociaal egoïsme, zoals machtshonger, eerzucht en hebzucht, en ze worden dientengevolge alleen door ondeugdzame personages uitgevoerd. Deze figuren wenden een andere identiteit voor door zich te verkleden of veinzen goede eigenschappen en emoties om de beoogde macht, eer of goederen te verwerven.

Daartegenover staan verkleedpartijen en veinzerijen die ingegeven zijn door zelfbehoud. Dit zijn positieve exempla en die worden alleen door rechtschapen figuren uitgevoerd. Omtrent hun gevoelens liegen de deugdzame karakters niet, wel verbergen ze hun ware identiteit wel eens tijdelijk of geven ze zich tijdelijk uit voor iemand anders. Echter: dat gebeurt alleen wanneer ze door heb- of eerzuchtigen worden gedwongen hun natuurlijke behoeften (bijvoorbeeld de zuivere liefde) te verloochenen. Dan komen de rechtschapen personages in verzet en gebruiken ze daarvoor onder andere visueel bedrog. Het gaat hier met andere woorden steeds om kostumeringen die slechts tijdelijk van aard zijn. Verder komen we de misleiding door deugdzame personages alleen in komedies van Nil tegen. Komedies moesten alledaagse burgerlijke, dat wil zeggen de eigentijdse, Hollandse, taferelen uitbeelden. Ze dienden met andere woorden

nauw bij de leefwereld van de gemiddelde schouwburgganger aan te sluiten. De toeschouwers kregen op die manier levenslessen in verstandigheid en zelfvertrouwen wat in de ogen van Nil op den duur idealiter tot mondige Amsterdammers zou leiden.

Over de auteur
Tanja Holzhey (1974) is als wetenschappelijke medewerker verbonden aan de Freie Universität Berlin en als gastonderzoeker aan de Universiteit van Amsterdam. Zij schrijft een proefschrift over de hervertalingen van Nil Volentibus Arduum en heeft in samenwerking met Kornee van der Haven een moderne editie van het zinnespel Tieranny van Eigenbaat bezorgd en ingeleid.
Emailadres: tanja@holzhey.org

Geraadpleegde literatuur

Joan Blasius *Het Huwlyk van Oroondate en Statira, Bly-eindend-Treurspel* (Amsterdam: Jacob Lescailje 1670).
Joan Blasius, *De malle wedding* (Amsterdam: Jacob Lescailje 1671).
B.P.M. Dongelmans, *Nil Volentibus Arduum: Documenten en bronnen* (Utrecht 1982).
Hendrik de Graef, *Agrippa, Koning van Alba, of de Valsche Tiberinus, Treurspel* (Amsterdam: Jacob Lescailje 1669).
Anna de Haas, *Het repertoire van de Amsterdamse Schouwburg 1700-1772* (Maastricht 2001).
A.G. van Hamel, *Zeventiende-eeuwsche opvattingen en theorieën over litteratuur in Nederland*(Utrecht, 19702).
Ton Harmsen (e.a.), *De tweeling van Plautus: twee zeventiende-eeuwse Plautus-bewerkingen* (Utrecht 1985).
Ton Harmsen, *Onderwys in de tooneel-poëzy. De opvattingen over toneel van het Kunstgenootschap Nil Volentibus Arduum* (Rotterdam 1989).
Ton Harmsen, 'Lijst van toneelstukken door Nil Volentibus Arduum', op: *Ceneton*, http://www.let.leidenuniv.nl/Dutch/Ceneton/Lijsten/LijstNVA.html (15 maart 2008).
Kornee van der Haven, *Achter de schermen van het stadstoneel. Theaterbedrijf en toneelpolemiek in Amsterdam en Hamburg* 1675-1750 (Zutphen 2008).
Tanja Holzhey, '"Een zeer ellendige overzetting" en "een wel gemaakt Tooneelstuk". Een laat-zeventiende-eeuwse machtsstrijd in de Amsterdamse Schouwburg', *Filter* 12 (2005) 69-77.
Wim Klever, 'Inleiding', in: Franciscus van den Enden, *Vrije Politijke Stellingen*, (Amsterdam 1992).
Wim Klever, Mannen rond Spinoza (1650-1700). *Presentatie van een emanciperende generatie* (Hilversum 1997) 213-236.

Inger Leemans, '"Zie ons vry voor uwe wetsteen aan" Frans-classicisme en de radicale Verlichting', in: Gert-Jan Johannes, José Kruif en Jeroen Salman, *Een groot verleden*

voor de boeg. Cultuurhistorische opstellen voor Joost Kloek (Leiden 2004).
Jean Magnon, *Le Mariage d'Oroondate et de Statira* (Parijs: Tovssaint Qvinet 1648).
François Le Métel de Boisrobert, *La Folle gageure ou les divertissements de la comtesse de Pembroc* (Parijs: Augustin Courbé 1653).
Antoine le Métel d'Ouville, *L'Esprit fole*t (Parijs: Toussaint Quinet 1642)
Nil Volentibus Arduum, *Agrippa, koning van Alba, anders de gewaande Tiberinus* [...] (Amsterdam: Pieter Arentzsz 1669) in-8°.
Nil Volentibus Arduum, 'Dichtkunstigh onderzoek en oordeel, Over het treurspel van Orondates en Statira', in: NVA, *Het huwelyk van Orondates en Statira* [...] (Amsterdam: Adriaan van Gaasbeek 1670) in-8°.
Nil Volentibus Arduum, *Het spookend weeuwtje* [...] (Amsterdam: Adriaan van Gaasbeek 1670) in-8°.
Nil Volentibus Arduum, *De malle wedding, of gierige Geeraardt* (Amsterdam: Adriaan van Gaasbeek 1671) in-8°.
Nil Volentibus Arduum, *De bekeerde alchimist, of bedroogen bedrieger*, http://www.let.leidenuniv.nl/Dutch/Ceneton/Alchimist.html (15 maart 2008).
Nil Volentibus Arduum, Tieranny van Eigenbaat. Tanja Holzhey en Kornee van der Haven (ed.) (Zoeterwoude 2008).
Adriaan Peys, *De nachtspookende joffer* (Amsterdam: Jacob Lescailje 1670).
Philippe Quinault, *Agrippa ou le Faux Tibérinus* (Parijs: Gvillavme de Lvyne 1663).
Rudolf Rasch, Het repertoire van de Amsterdamse Schouwburg, 1665-1699 (ongepub).
Francesco Sbarra, *La tirannide dell'interesse. Tragedia politicomorale* (Lucca: Bernardino Pieri e Jacinto Paci 1653).
Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch-Deutsch (Hamburg, 1999).
Piet Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from manuscript to print* (Assen 1994).
René van Stipriaan, *Leugens en vermaak. Boccaccio's novellen in de kluchtcultuur van de Nederlandse renaissance* (Amsterdam 1996).
Marleen de Vries, 'Dichten is zilver, zwijgen is goud. Vrouwen in letterkundige genootschappen, 1772-1800', *De Achttiende Eeuw* 31 (1999) 187-213.
J.A. Worp, *Geschiedenis van den Amsterdamschen Schouwburg 1496-1772* (Amsterdam 1920).
Roger Zuber, 'Die Theorie der Honnêteté', in: Jean-Pierre Schobinger (ed.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Band 2, Frankreich und die Niederlande (Basel 1993) 154-166.

‘De Ezel die een Leeuwenhuid aangedaan hadt’ De ontmaskering van Klaas Kolijn en de Nederlandse filologie (1709-1777)

Jan Rock

Summary

The chronicle of Klaas Kolijn pretended to be a thirteenth-century account of the history of the counts of Holland, but it was a forgery. Written around 1700 by Reinier de Graaf, it was held genuine until as late as 1777. This article tries to explain why the forgery was able to confuse serious scholars during three quarters of a century. It looks for answers in the history of Dutch philology, in the aims of seventeenth- and eighteenth-century antiquarian research and in contemporary epistemologic theories of probability. The debates on Kolijn were held on three moments throughout the century. Around 1710, Kolijn's text was edited for the first time, as it fitted perfectly in an antiquarian quest for more knowledge on the earliest history of Holland. Around 1745, debates on Kolijn shifted the focus from the text itself to its constitutional consequences and to the epistemological and moral reliability of the scholars Gerard van Loon and Pieter vander Schelling, who edited and studied Kolijn. Finally, in the 1770s, Balthasar Huydecoper focused back on Kolijn's text, ascertaining with linguistic arguments that it could not be written at the time it pretended. The final argument discrediting Kolijn, brought up by historian Jan Wagenaar at the learned society of the Maatschappij der Nederlandse Letterkunde, was the absence of an old manuscript. Thus, Wagenaar transferred an old antiquarian epistemological requirement of material evidence to the Dutch philology, newly organised in a learned society.

Klaas Kolijn bestond niet. Toch werd in geleerdenkringen gezegd dat hij een twaalfde-eeuwse broeder uit de abdij van Egmond was en dat hij er rond 1170 een kroniek van de graven van Holland had geschreven. Die kroniek was de aandacht van geleerden waard, want hij zou geschreven zijn in de volkstaal en meer dan een eeuw eerder dan die van Melis Stoke, ook een monnik uit Egmond en tot dan de oudst bekende Hollandse chroniqueur. Er werd beweerd dat Kolijn later verloren teksten in runenschrift en Germaanse bardenzangen uit de bibliotheek van zijn klooster had gebruikt. Hij zou dus geschreven hebben over zeer oude zaken, die hij uit eerste hand of uit onbeschikbare bronnen kende, en die hij in een taal beschreef die ouder en zuiverder was dan tot dan bekend.

Kolijn dook plots op rond 1700 en verdween weer in 1777. Zijn tekst kwam in het begin van de eeuw in de geleerde handen van Cornelis van Alkemade, een ver-

zamelaar van oudheden, die in 1699 de kroniek van Stoke had bezorgd. Vlak na het verschijnen daarvan werd hem een afschrift van de kroniek van Kolijn aangeboden, door een anonieme verkoper, via de bemiddeling van een Rotterdamse boekhandelaar. Enkel tegen contante betaling kon hij de tekst bemachtigen en enkel in afschrift. Van het perkamenten origineel zou de verkoper later beweren dat het verloren gegaan was in de Spaanse Successieoorlog waarin hij gediend had. Veel leek er toen al op te wijzen dat Kolijns kroniek een vervalsing was. Inderdaad werd hij in de jaren zeventig als zodanig ontmaskerd. De filoloog Balthasar Huydecoper vergeleek in 1772 de kroniek met die van Stoke in zijn editie van die laatste. Kolijn was in zijn oordeel een 'jonge Bedrieger, die, zynen gladden kin met een' gemaakten gryzen baard bedekt hebbende, meende gehoord te zullen worden als een Oud man; even als de Ezel die een Leeuwenhuid aangedaan hadt'.[1] Kort daarna, in 1777, zette ook de historicus Jan Wagenaar zijn argumenten van wantrouwen op een rij in een verhandeling voor de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde. Hij herriep het vertrouwen dat hij eerder had uitgesproken in zijn *Vaderlandsche historie* en besloot dat Kolijn een oplichter moest zijn.

Driekwart van de achttiende eeuw lang heeft in de geesten van tekstgeleerden een man geleefd die niet bestond. Tweehonderd jaar na zijn wraking stelde medisch historicus Van Lieburg in een rijk gedocumenteerd artikel in dit tijdschrift vast wie zich achter Kolijns monnikenmasker verscholen had: Reinier de Graaf, zoon van de beroemde Delftse medicus met dezelfde naam, maar met geldproblemen.[2] Dit verhaal van maskerade en ontmaskering, van twijfel en bewijs roept vragen op naar de betrouwbaarheid van kennis. Epistemologische kwesties waren natuurlijk aan de orde in het twijfelachtige geval van Kolijn, maar ook in de achttiende-eeuwse filologie in de Nederlanden en in nog grotere mate in het hele Europese denken. De affaire-Kolijn zal ons hierna door de Nederlandse filologie gidsen, met halten op drie momenten waarop hij in het openbaar ter discussie gesteld werd, maar zal eerst aanleiding zijn om de filologische kennisproductie te plaatsen in het kader van een meer algemene twijfel die het Europese denken al langer bezig hield. De vraag is waarom een vervalsing zo lang onherkend kon blijven en pas na ruim zeventig jaar ontmaskerd werd.

Vervalsingen, eruditie en fatsoen

Die vraag werd al op verschillende manieren beantwoord. De historisch taalkundige De Bonth verklaart het succes van de vervalsing onder de filologische 'dilettanten' van de achttiende eeuw uit een reeks gebreken. Zij beschikten niet over oude handschriften, die verborgen waren in privé-verzamelingen, en ook niet over goede bibliografieën of een woordenboek van het Middelnederlands. Maar ook zelf kenden zij een 'gebrek aan een kritische instelling ten aanzien van de gebruikte bronnen' en werden zij 'gedreven door een flinke dosis vaderlands gevoel'. Dat alles vertroebelde hun zicht. In contrast daarmee benadrukt De Bonth de verdiensten en de oorspronkelijkheid van Huydeco-

1 Huydecoper, *Rijmkronijk van Melis Stoke* I, 149.
2 Van Lieburg, 'Reinier de Graaf'.

per, de ontmaskeraar van Kolijn.[3] Ook boekhistoricus Buijnsters diagnosticeert naar aanleiding van Kolijn 'twee formidabele handicaps' in de achttiende-eeuwse filologie: het ontbreken van een boekverzameltraditie en een 'gebrekkig bibliografisch instrumentarium'.[4] Er lijkt echter meer aan de hand dan enkele gebreken die in latere tijden door de filologie verholpen werden.

Andere antwoorden op die vraag kunnen gezocht worden in verschillende hoeken: in de geschiedenis van de tekstkritiek, maar ook in de geschiedenis van de oudheidkunde en in die van de epistemologie. Vanuit tekstkritisch oogpunt kan het luiden dat de ontmaskering pas zo laat kwam omdat de tekstkritiek haar methode altijd pas aanscherpt wanneer vervalsingen een uitdaging stellen. Kritiek is in beginsel ontmaskering en dat is, volgens het essay *Forgers and Critics* van Grafton, een constante in de geschiedenis van de Westerse filologie.[5] Vals en echt blijken onlosmakelijk met elkaar verbonden en elkaar voort te stuwen. Daarbij is het onderscheid tussen vervalser en ontmaskeraar niet altijd helder: vervalsers met het meeste succes stellen hun werk vaak samen uit echte oude onderdelen, om het geheel een indruk van ware ouderdom te geven en de aandacht af te leiden, en verzonnen elementen, om de tekst de inhoud te geven die hij zijn eigen tijd wil doen geloven. Ontmaskeraars moeten daarom vaak lastig werk doen, nauwgezet de grenzen van het aannemelijke en het ongeloofwaardige aftasten en vaststellen waar de feiten ophouden en de verzinsels beginnen. Grafton liet dit principe gelden voor moderne Duitse filologen, voor Hellenistische geleerden en in tijden van religieuze openbaringen. Leerssen paste het toe op het negentiende-eeuwse Europa en beschreef een golf die volgde op *Ossian*, het epische gedicht waarin James Macpherson Ierse volkspoëzie aaneengesmeed had. De golf was er een van zowel geleerde studies naar de oudste literatuur als van nieuwe literaire navolging en spoelde over het hele continent, de veelheid van Europese cultuurnaties een episch bestanddeel bezorgend.[6] Grafton zelf neemt de vijftiende-eeuwse monnik Annius van Viterbo en de zestiende-eeuwse Frans-Nederlandse humanist Josephus Scaliger als karakteristiek voorbeeld. Annius wilde de westerse beschaving zeer oude oosterse wortels geven en schreef daarom oude teksten en teksten van eigen makelij aaneen. Hij zaaide twijfel, maar Scaliger kon het kluwen van waarheid en fictie ontwarren en Annius ontmaskeren. Wat bleef was een bevestiging dat in vervalste stukken betrouwbare gegevens kunnen schuilen, dat de mythe een kern van waarheid kan bevatten.[7] De twijfel die Kolijn in de achttiende eeuw zaaide lijkt zo slechts een intermezzo tussen Scaliger en Macpherson, dat varieerde op een tijdloos filologisch thema van echtheid en vervalsing.

Toch was er in de eeuw van Kolijn meer aan de hand dan de eeuwig terugkerende dans van *forger* en *critic*. Een tweede antwoord schuilt in de studie van de oudheid.

3 De Bonth, 'Een oud man of een jonge bedrieger', 38-39.
4 Buijnsters, 'Kennis van en waardering voor Middelnederlandse literatuur', 43-44.
5 Grafton, *Forgers and Critics*.
6 Leerssen, 'Ossian and the Rise of Literary Historicism'.
7 Grafton, *Forgers and Critics*, 99-123.

Geleerden als de Franse criticus Pierre Bayle en vele anderen uitten in de tweede helft van de zeventiende eeuw grote twijfels over het waarheidsgehalte van antieke en vroegchristelijke geschiedverhalen. Kritische toetsing van de bronnen brachten auteurs als de Franekerse en Leidse hoogleraar Jacobus Perizonius of de Franse jezuïet Jean Hardouin ertoe kennis over de antieke oudheid als fantasie, en bij uitbreiding alle historische kennis als onmogelijk te beschouwen. Als antwoord op zulk historisch pyrrhonisme stelden geleerden over heel Europa een vermeerdering van kennis. Een onderneming van erudiete studies kwam in de tweede helft van de zeventiende eeuw op gang, in de eerste plaats in Frankrijk. Haar doel was de verzameling van voornamelijk niet-verhalende bewijzen, om daarmee de overgeleverde geschiedenissen te kunnen bevestigen of ontkrachten. Die onderneming nam niet meer enkel de Romeinse oudheid als onderwerp, maar ook de Middeleeuwen van het eigen land. De bewijzen waren archeologische vondsten, maar meer nog inscripties en munten, omwille van hun moeilijke vervalsbaarheid. De meeste aandacht ging echter uit naar oude rechtsdocumenten. Al in de vijftiende eeuw had de Italiaanse humanistische filoloog Lorentius Valla de Donatio Constantini ontmaskerd, maar aan het eind van de zeventiende eeuw bloeide de diplomatische kritiek, met het handboek De *re diplomatica* van de maurist Jean de Mabillon uit 1681, en met charterboeken over heel Europa, zoals die van Etienne Baluze met Franse koninklijke akten en die van Thomas Rymer met Engelse.[8] De driekwarteeuw van Kolijn begon dus midden in 'het tijdvak der erudieten' in de geschiedschrijving.[9]

De in de eerste plaats in Frankrijk gevoerde campagne om het historische pyrrhonisme met een toename van kennis te verslaan, kende ook in de Nederlanden zijn pendanten. Ook daar werd de mogelijkheid van zekere kennis in historicis ontkend; ook daar werd desondanks en naar Frans voorbeeld historische methodeleer geschreven, bijvoorbeeld in het tractaat van de schilder-historicus Frans van Mieris; ook daar werden munten opgegraven en beschreven, bijvoorbeeld door Gerard van Loon; ook daar werden boeken vol oude rechtsbewijzen uitgegeven, zoals het charterboek van Miraeus en Foppens voor de Zuidelijke landen of dat voor Holland van dezelfde Van Mieris; ook daar bestudeerden de jezuïeten-bollandisten de oude heiligenlevens kritisch; en ook daar werd - zoals Scaliger deed en, na *Ossian*, heel geleerd Europa - in het mythische het ware gezocht, bijvoorbeeld door Suffridus Petri in Friesland of door Johannes Dousa en Petrus Scriverius in Holland.[10] Het is vanuit deze aandacht voor de 'geschiedenis in de verdichting' dat de Groningse historicus Waterbolk het succes van Kolijn verklaart: de aandacht voor volksverhalen en bardenzangen opende, ondanks

8 Momigliano, 'Ancient History and the Antiquarian', 10-20; De Schryver, *Historiografie*, 229-252 en De Schryver, 'De eruditie', 45-53.

9 De Schryver, *Historiografie*, 230.

10 Verschaffel, *De hoed en de hond*, 192-212 en 215-223; Haitsma Mulier, 'Frans van Mieris en de geschiedbeoefening', 200-207; De Schryver, *Historiografie*, 243-248; De Schryver, 'De eruditie'; Roelevink, 'Bewezen met authenticque stukken'; Langereis, *Geschiedenis als ambacht*; Grafton, *Forgers and Critics*, 121-123; Waterbolk, 'Reacties op het historisch Pyrrhonisme'.

de kritische geesten van Dousa en Scriverius, de deur voor fantastische geschiedschrijving als die van Kolijn. Hij noemt dat ‘een problematiek’, maar gelukkig is de Hollandse geschiedschrijving ‘er weer boven uitgekomen, daar men een Dousa en Scriverius in Wagenaar en Huydecoper vond’.[11] De kwestie rond Kolijn speelde zich dus af in een tijd én in een streek waarin het historische pyrrhonisme en het erudiete antwoord erop de gevoeligheid voor het fictieve element in oude teksten had verhoogd.

De twijfel aan zekere kennis was echter niet tot tekstkritiek of tot erudiete geschiedvorsing beperkt; de twijfel was algemeen. De wetenschapshistorica Daston beschrijft hoe al voor 1700 in de epistemologie een denkwijze ontstaan was dat een enkelvoudig schema van waarheid en onwaarheid verliet, maar dat zich bediende van graden van zekerheid, van mogelijkheid, waarschijnlijkheid, waarachtigheid. Dit probabiliteitsdenken vond zijn oudste oorsprong en meest voor de hand liggende toepassing in de kansberekening bij gokspelen, maar werd minder vrijblijvend wanneer het in de zeventiende eeuw uitgediept werd door verzekeraars voor zeereizen, in het vaststellen van mirakels en in de rechtspraak. In al deze sectoren was de onmogelijkheid van zekere kennis - of het nu over het aantal ogen vóór de worp, een behouden aankomst van de vracht of over de waarde van een getuigenis ging - storend. Die onzekerheid kon, zoals in de erudiete geschiedvorsing, gepareerd worden door het zoeken naar meer kennis, maar ook door een kwantificering van het zekerheidsgehalte. Na 1700 schreven wiskundigen, opnieuw vaak in Frankrijk, formules uit om de zekerheid van een oordeel vast te kunnen stellen. Die pogingen waren echter nooit vrij van tegenspraak en bleken volgens critici altijd pogingen om met cijfers te rechtvaardigen wat algemeen als een redelijke zekerheid of een redelijk oordeel gold.[12] Gekwantificeerd probabiliteitsdenken bevestigde met andere woorden een morele norm van redelijkheid; epistemologische twijfel kon enkel in de sociale realiteit geneutraliseerd worden. Een analoog inzicht bracht de wetenschapshistoricus Shapin ertoe om - in meer controversiële bewoordingen - te spreken over de ‘sociale geschiedenis van de waarheid’. Ook hij beschrijft de sociale rechtvaardiging van zekere kennis: geldige natuurwetenschappelijke waarheidsaanspraken konden in het zeventiende-eeuwse Engeland enkel komen van *gentlemen*, die zo een sociaal ideaal bevestigden.[13] Dit inzicht doet vermoeden dat niet enkel geleerde onzekerheid, maar ook sociale processen de twijfel die Kolijn gezaaid had zo lang in leven hielden.

In dit artikel worden de geleerden die zich met Kolijn inlieten inderdaad bestudeerd naar de epistemologische en morele eisen die hun tijd stelde. Zij zijn niet enkel geleerden die gedwongen zijn de eeuwige procedure van vervalsing en kritiek te herhalen, ze zijn ook niet enkel de aankondigers van de grote nationale filologieën, ze zijn niet de tussenfiguren met de vele gebreken. In de geleerde context zal ik het lange leven van Kolijn trachten te verklaren: in de volgende paragraaf zal ik de vervalsing

11 Waterbolk, ‘Reacties op het historisch Pyrrhonisme’, 95 en 100.
12 Daston, *Classical Probability*, 3-48 en 296-369
13 Shapin, *Social History of Truth*.

plaatsen in de erudiete vragen die rond 1700 gesteld werden, vervolgens zal ik nagaan welke geleerde en morele normen de discussie rond 1745 over Kolijns betrouwbaarheid bepaalden en ten slotte zal ik proberen na te gaan welke nieuwe kennis en kenniseisen leidden tot zijn ontmaskering in 1777. De onvervalst oude kroniek van Melis Stoke zal daarbij meer dan eens van dichtbij opduiken: zijn kroniek werd bijvoorbeeld in 1699 uitgegeven door Van Alkemade, het eerste slachtoffer van Kolijn, én in 1772 door een van zijn ontmaskeraars, Huydecoper. Dat lijkt erop te wijzen dat, zoals Stokeediteur Burgers suggereerde, Kolijn en Stoke samen de kern van de achttiende-eeuwse Nederlandse tekstkritiek uitmaakten.[14] Kolijn en Stoke, vals en echt zijn twee keerzijden van dezelfde medaille.

Vroegste geschiedenis in druk (1709-1719)

Klaas Kolijn verscheen in 1709 voor het eerst in het openbaar. Tot dan had zijn kroniek enkel in privé-correspondentie gecirculeerd: Reinier de Graaf wendde voor een afschrift gemaakt te hebben van een origineel en zond dat aan Cornelis van Alkemade. Van Alkemade zond daarvan weer een afschrift aan Antonius Matthaeus, klassiek filoloog en hoogleraar in de rechten in Leiden. Dat tweede afschrift werd na Matthaeus' dood openbaar verkocht en kwam in handen van Gerardus Dumbar, de oudheidkundig geïnteresseerde stadssecretaris van Deventer. Zowel Matthaeus als Dumbar brachten Kolijn in druk, beiden in hun eigen *Analecta*. Matthaeus nam slechts een kort fragment op, Dumbar deed het integraal; beiden lieten commentaar voorlopig achterwege. In één decennium tijd verscheen Kolijn dus tweemaal in druk in een gelijkaardige context en met eenzelfde belofte voor nieuwe oudheidkundige kennis.

Matthaeus en Dumbar waren het eens over het belang van deze nieuw ontdekte kroniek. Dat belang school vooral in de hoge ouderdom ervan, die die van Stoke oversteeg. Dat een zo oude tekst nog niet openbaar gemaakt was en dus niet beschikbaar voor de geleerde gemeenschap, strekte tot ontevredenheid: Matthaeus riep Van Alkemade op de tekst te bezorgen, Dumbar deed het tien jaar later zelf. Beide wezen op het nut van de tekst voor het lopende onderzoek. Kolijn was voor Matthaeus een argument in een tijdrekenkundig betoog over het juiste beginjaar van de regering van de Hollandse graven. Als het begin van die regering gold het moment waarop de West-Frankische koning aan de toekomstige graaf Dirk I enkele gronden rond de kerk van Egmond schonk, waar Dirk als graaf een klooster zou stichten. De juiste vaststelling van dat begin van de grafelijke geschiedenis was moeilijk, zelfs vaststellen om welke koning het ging, want de nieuw ontdekte Kolijn sprak daarin de bekende Stoke tegen. Een definitief oordeel over het oudste verleden stelden Matthaeus en Dumbar echter uit.

Dergelijke precisie in de oudheidkunde is in alle delen van beide *Analecta* te herkennen. De aandacht voor Kolijn was dezelfde als voor de andere documenten, de

14 Burgers, ‘De constructie van het verleden’.

meeste voorheen onuitgegeven. Oude kronieken en annalen, charters en protocollen, brieven en lijsten: alles werd van historisch commentaar voorzien over juiste data, precieze regeerperiodes en exacte locaties. De opmerkingen waren bijzonder vaak aanleiding om nog meer charters en fragmenten van teksten in de commentaren integraal op te nemen, zodat er edities-in-de-editie ontstonden. Door elkaar heen waren documenten in het Latijn of in de volkstaal opgenomen. De meeste ervan kwamen uit de periode tussen de tiende en de vijftiende eeuw, maar sommige waren niet veel meer dan een eeuw oud. Aan het weinig overzichtelijke geheel dat zo ontstond deed de titel van beide werken recht: analecta, of opraper, verzamelaar van brokstukken. Beide werken waren verzamelingen van fragmenten uit de geschiedenis van de Noordelijke Nederlanden; ze waren papieren kabinetten.

Die kabinetten waren veelbelovend. Klaas Kolijn paste voor 1720 in de kennisgolf die erudiete oudheidkundigen op gang brachten om ooit tot zekere kennis over het oudste verleden te komen. Die zekere kennis was de uiteindelijke verantwoording voor de verbrokkelde vorm van de *Analecta*, maar ook voor elke andere historische interesse. Niet dat verantwoording echt nodig was, want de *Analecta* konden volstaan met er enkel een motto van sommige delen aan te wijden. In één geval klonk dat zo:

> Niets te weten van die zaken, die gebeurd zijn voordat je geboren was, dat is altijd kind zijn; maar de gedane zaken uit oude tijden bestuderen, de orde van de ouden behouden en de deugd van voorbeelden beseffen, dat is roemrijk en bijna goddelijk.[15]

Het was de antieke en ook de humanistische verantwoording van de studie van het verleden, die een didactische en mensvormende waarde had - hoe fragmentarisch die studie voorlopig ook was.

Toch konden deze verzamelaars van oudheden voorgangers als voorbeeld nemen. Nederlandse historici hadden vanaf de zeventiende eeuw gelijkaardige verzamelingen ondernomen, met de strijd tegen valse vertellingen over het verleden als doel. Onder hen was Petrus Scriverius een van de ijverigste. Zijn strijd was er een tegen ‘beuselingen’, middeleeuwse oorsprongsmythen die vertelden hoe steden en landen gesticht werden door mythische geslachten of door Aeneas en andere afstammelingen van het verslagen Troje. Scriverius schreef dan ook zijn afkeer neer van verzinsels in teksten als de Arthurromans, de legende van Roelant of die van de Vier Heemskinderen.[16] Wat hij

15 Het citaat is van de redenaar Cicero: ‘Nihil earum rerum scire, quae, antequam nascereris, facta sunt; hoc est semper esse puerum: cognoscere vero res gestas memoriae veteris, ordinem tenere antiquitatum, exemplorumque habere notitiam decorum, laudabile, ac prope divinum est.’ (Dumbar, Analecta III, fol. *1v).

16 Als toelichting bij een vermelding van Koning Arthur in het oude Goudse kroniekje, in de postuum gedrukte editie van 1663: Scriverius, Het oude Goutsche chronycxken, 206. In deze editie ergert hij zich aan de ‘groove, lange, vette, dicke fabelen en beuselingen’ (200) van de kroniek. De term ‘beuselingen’, ‘beuselen’ of ‘beuselaer’ is verder overal door deze editie heen, maar ook in zijn Beschrivinghe van Out Batavien en veel van zijn overige werk terug te vinden.

wél zocht was de ware vroegste geschiedenis van het graafschap Holland, de Bataafse oorsprong van het Hollandse gravenhuis. Hij schreef er een afgerond humanistisch geschiedverhaal over, *Batavia illustrata*, maar bezorgde ook de bouwmaterialen daartoe in druk: hij maakte becommentarieerde edities van het Goudse kroniekje en van een fragment van de *Rijmkroniek* van Melis Stoke.[17] Het is in dit zeventiende-eeuwse waarheidszoeken - in dit antiquarisme, in de door Langereis gerevalueerde term[18] - dat de aandacht van Matthaeus en Dumbar voor Klaas Kolijn past. De weg was er een van precisie: precisie over juiste historische gegevens, om daarmee de te literaire verhalen over het vroegste verleden van het eigen land te weerleggen. Klaas Kolijn paste rond 1700 dus naadloos in de agenda van antiquarische geleerden die het kritische werk van illustere voorgangers voortzetten. Kolijn kwam door de grote poort de Nederlandse filologie binnen.

De betrouwbaarheid van het document en van zijn bezorgers (1745-1746)

Reinier de Graaf paste zijn kroniek een masker dat tegelijk oud en vertrouwd genoeg leek om de aandacht van antiquarische filologen te wekken. Zij hapten toe. Maar dat betekende niet meteen dat iedereen overtuigd was van de echtheid van zijn werk. In de decennia na de eerste druk was de betrouwbaarheid ervan voorwerp van discussie. Die discussie verliep zoals Daston en Shapin die voor andere zeventiende- en achttiende-eeuwse kennisdiscussies beschrijven: de discussie ging tegelijk over de betrouwbaarheid van beweringen én over de sociale deugdzaamheid van degene die de bewering deed. Zoals in de rechtspraak werd een bewering als een getuigenis geëvalueerd, waarbij zowel de getuigenis als de getuige een volgens geldende morele normen waarschijnlijke en geloofwaardige indruk kunnen maken. In het geval van Kolijn werden niet alleen - op een eerste niveau - zijn tekst en hijzelf op die manier als een getuigenis beoordeeld, maar ook - op een tweede niveau - de studie van Kolijn en de tekstgeleerden als persoon.

De geleerde die het meest bekommerd was om Kolijns betrouwbaarheid was Gerard van Loon, die de kroniek in druk bezorgde in 1745. Van Loon was gepromoveerd in de rechten, historicus en numismaat. De relatief eenvoudig vast te stellen betrouwbaarheid van oude munten bekoorde hem, maar de betrouwbaarheid van een overgeleverde tekst, zeker van zulk een hoge ouderdom als die van Kolijn, lag moeilijker. Ook al toonde Van Loon nergens enige twijfel, toch volgde hij in de inleiding op zijn editie een plan om het gezag van Kolijns tekst vast te stellen. Dat plan van bewijs volgde twee paden, die parallel liepen met de bekommernis om ouderdom en openbaarheid die de editeurs vóór hem typeert. Ten eerste was de ouderdom van een tekst alleen van belang als de betrouwbaarheid van die tekst bewezen kon worden (net ondanks de ouderdom); ten tweede was de openbaarheid van zulk een oude tekst alleen van nut als ook de editeur die daarvoor gezorgd had als betrouwbaar gold. Van Loon trachtte

17 Scriverius, *Het oude Goutsche chronycxken*. Vergelijk met Langereis, *Geschiedenis als ambacht*, 145-147.

18 Langereis, *Geschiedenis als ambacht*, met name 25-60.

RYMCHRONYK
VAN
KLAAS KOLYN.

LETTERKUNDIGE AANTEKENINGEN.

RYMCHRONYK
VAN
KLAAS KOLYN,

HISTORISCHE AANTEKENINGEN.

Bladzijde 2, met de veronderstelde kroniek van Kolijn in gotische letter en in de noten taalkundige aantekeningen en woordverklaringen, en bladzijde 3, met een hertaling in romeinen en historische aantekeningen in de noten, uit Gerard van Loon, *Geschicht-historiaal rym, of rymchronyk van den heer Klaas Kolyn, benedictiner monik der abtdye te Egmont [...]. Zynde voords nog met de noodige zoo Taal- als Historikundige Aantekeningen opgehelderd, en met eenen Bladwyzer der Oude Nederduytsche Woorden verrykt* ('s Gravenhaage: Pieter de Hondt, 1745). Antwerpen, Collectie Erfgoedbibliotheek Hendrik Conscience.

dus zowel de betrouwbaarheid van de tekst van Kolijn vast te stellen als die van diens editeur - van hemzelf dus.

Ten eerste moesten de twaalfde-eeuwse monnik en zijn kroniek als betrouwbaar vastgesteld worden. Daartoe voerde Van Loon enkele argumenten in Kolijns voordeel op en ontkrachtte hij enkele belastende elementen. In het voordeel van Kolijn sprak bijvoorbeeld zijn sociale status. Hij was een geestelijke in de abdij van Egmond en volgens Van Loon niet zomaar een broeder. Van Loon veronderstelde dat Kolijn gestudeerd had. Voor hem was hij dus een monnik, en daarom niet Klaas, maar 'heer Kolijn'.[19] Zijn ontwikkelde geest toonde zich in zijn bekendheid met historische werken, waaruit hij nauwgezet vertaald had. Die nauwgezetheid toonde volgens Van Loon

19 Van Loon, *Geschicht-historiaal rym*, titel.

meteen ook zijn betrouwbaarheid: de nauwgezetheid waarmee hij Tacitus of Strabo ‘bynaar woordlyks’ vertaald had, kon geëxtrapoleerd worden naar de stukken van zijn eigen hand. Hoe groot die nauwgezetheid en die ‘ongekreukte trouwe’ wel was, bleek uit het feit ‘dat *Kolyn* zyn verhaal ook op die plaatsen afbreekt, alwaar de door hem ontdekte Schryver, door het verliezen van des zelfs Schriften, verminkt en gebreklyk was.’[20] Of beter: verminkt en gebrekkelijk waren in 1745. Dat de bekendheid van klassieke auteurs in de twaalfde eeuw anders geweest zou kunnen zijn, raakte Van Loon nergens aan. Iets gelijkaardigs deed hij in zijn opmerkingen bij het historische verhaal van Kolijn: hij legde het langs de lat der bekende teksten, in het bijzonder die van Stoke. Telkens bleken de beweringen van Kolijn ‘te recht’ te zijn.[21] Van Loon vond de correspondentie die bestond tussen de tekst van Kolijn en de stand der kennis *in 1745* vertrouwenwekkend.

Toch waren er fouten traceerbaar die in Kolijns nadeel konden spreken. Van Loon schreef die echter op rekening van de kopiist, bijvoorbeeld in het geval van (niet toevallig) een chronologische onduidelijkheid. Het was voor Van Loon onwaarschijnlijk dat Kolijn, ‘een Schryver, welke in de andere door hem verhaalde zaaken zoo omzigtig geweest is, op zoo grove wyze tegen de tydreekenkunde anders zoude gezondigd hebben’.[22] Van Loon loste deze kwestie eenvoudig op door te veronderstellen dat een kopiist of een binder twee vellen verwisseld had en verplaatste zelf, om de chronologie te herstellen, twee fragmenten. Van Loons vertrouwen in Kolijn was dus een vertrouwen in eigen kennis, en daarom blind.

Ten tweede moest Van Loon - zeker wanneer hij zulke ingrepen deed in de tekst - zijn eigen betrouwbaarheid als editeur bewijzen. Ook hier spreidde hij de argumenten in zijn eigen voordeel tentoon en leidde hij alle negatiefs af naar anderen. Hij toonde zich bijvoorbeeld erg bekend met twaalfde-eeuwse charters uit Frankrijk en Engeland, een bekendheid die hij toeschreef aan zijn harde werk en aan een studiereis naar Parijs (ook al was hij gestrand in Brussel). Niet alleen zijn eigen werk pleitte voor hem, ook de geleerden die hij tot zijn kring van bekenden mocht rekenen deden dat. Hij noemde bijvoorbeeld de numismaat en geschiedtheoreticus Frans van Mieris, aan wie hij een doorschoten exemplaar van de editie van Dumbar toezond. Daarnaast ook meerdere malen Abraham Gronovius, hoogleraar en ‘Opziener van 's Lands Boekzaale te Leyden’, en Dumbar zelf, ‘met wien ik in zyn leeven Briefwisseling gehouden heb’.[23] Van Loons netwerk was er een van personen met naam en toenaam, zij moesten het krediet en de betrouwbaarheid van zijn beweringen ook buiten dat netwerk verhogen.

Op dezelfde persoonlijke manier ging Van Loon tewerk om mogelijke twijfels te ontkrachten. Hij gebruikte Cornelis van Alkemade en diens schoonzoon Pieter vander

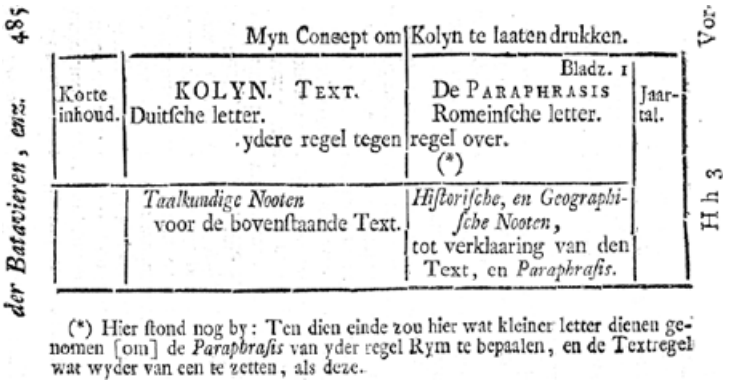
20 Ibidem, ii.
21 Ibidem, 3 en *passim*.
22 Ibidem, viii.
23 Ibidem, vi en v.

Schelling als bliksemafleiders, die - net als hijzelf - ook aan een editie van Kolijn werkten. Het simpele feit dat Van Loons editie er lag, pleitte al voor zijn kunnen. Het werk van Van Alkemade daarentegen was het moeite van het wachten niet waard, omdat het waarschijnlijk, naar diens gewoonte, zou terechtkomen in de 'Boekzaal der wel beloofde doch nooit uytgegeevene boeken'.[24] Van Alkemade was lui; Vander Schelling gewoon dom. Ook hij had immers laten weten een editie van Kolijn op zijn tafel te hebben, maar alleen nog op zoek te zijn naar een afschrift van een belangwekkend charter, waarin de Franse koning het land van Egmond aan Dirk schonk en dat ergens in Frankrijk of Engeland te vinden zou zijn. Van Loon zei niet te snappen waarom Vander Schelling de lezer daarop liet wachten, want eerder had hij 'zelf zonder het minste bewys uyt de Oudheyd by te brengen, op eygen gezag het tegendeel [den Leezer...] durven op de mouw spellen.' En dat tegendeel was dat de koning het domein niet aan een graaf zou hebben afgestaan, maar aan verschillende graven die - in een voorloper van de statenvergadering - één algemene graaf kozen om hem te belasten met het bestuur. Wat het charter ook precies zou bepalen, Van Loon was zeker dat het oninteressant zou zijn, want volgens een vast formulier opgesteld. En om te bewijzen dat hij thuis was in de oudheidkundige bronnen, voegde hij eraan toe dat het document wellicht samen met alle andere Franse charters vernietigd was na een Engelse militaire zege in 1194. Het zoeken naar een charter, of zelfs naar een vermelding ervan in 'de vaststaande Schriften der tydgenootige Schryveren', zou 'vergeefschen arbeyd' zijn.[25] Zulk een openlijke en uitgesponnen negatieve spiegeling van zijn eigen kunde in Van Alkemade en Vander Schelling moest het vertrouwen in zijn eigen arbeid, gevat in een boekdeel van groot formaat, verhogen.

Een reactie van de geviseerde Vander Schelling bleef natuurlijk niet uit. Die verscheen in een traktaat uit 1746 over de ouderdom van de Nederlandse vrijheid en staatsinrichting, *De aloude vryheid, staatsregeering, en wetten der Batavieren; vergeleeken met die van laater tyden*. Dat telde 679 bladzijden en was bijna integraal gericht tegen beweringen van Van Loon, zowel over Kolijn als over staatsrecht. Zo trad de valse kroniek een discussie binnen die tegelijk oudheidkundig en staatsrechtelijk was, voor de filologie geenszins een vreemde combinatie.[26]

Va der Schelling ging op beide niveaus, dat van de tekst en dat van de tekstbezorger, in het verweer. Hij was het eens met Van Loons vertrouwen in de tekst van Kolijn - al twijfelde hij wel aan het punt dat Kolijn 'heer' genoemd moest worden. Zijn ontevredenheid betrof uiteraard het tweede niveau, Van Loons desavouering van het geleerde

24 Ibidem, vi.
25 Ibidem, vii.
26 Haitsma Mulier toont aan dat het belang dat Van Loon (samen met Van Mieris) toekende aan het zoeken naar nieuw materiaal en aan de documentaire onderbouwing van zijn staatsrechtelijke argument het verschil uitmaakte tussen een nieuwe, oudheidkundige rechtvaardiging van de vrijheid van de Republiek enerzijds en 'de nog vrij traditionele geschiedschrijving' erover, met Hugo Grotius voorop, anderzijds: Haitsma Mulier, 'Het begrip "vrijheid"', 222.



485 der Batavieren, enz. Vor. Hh 3

Myn Concept om Kolyn te laaten drukken.

Korte inhoud.	KOLYN. TEXT. Duitſche letter. .ydere regel tegen	De PARAPHRASIS Romeinſche letter. regel over. (*) Bladz. 1	Jaar-tal.
	Taalkundige Nooten voor de bovenſtaande Text.	*Hiſtoriſche, en Geographiſche Nooten,* tot verklaaring van den Text, en *Paraphraſis.*	

(*) Hier ſtond nog by: Ten dien einde zou hier wat kleiner letter dienen genomen [om] de *Paraphraſis* van yder regel Rym te bepaalen, en de Textregel wat wyder van een te zetten, als deze.

Myn Concept om Kolyn te laaten drukken, dat grote gelijkenissen vertoont met de manier waarop Van Loon een jaar eerder de kroniek van Kolijn in druk had gebracht. Bladzijde 485 uit Pieter van der Schelling, *De aloude vryheid, staatsregeering, en wetten der Batavieren; vergeleeken met die van laater tyden* [...] (Rotterdam: Philippus en Jakobus Losel, 1746). Antwerpen, Collectie Erfgoedbibliotheek Hendrik Conscience.

kunnen van hemzelf en van zijn schoonvader Van Alkemade. Vander Schelling riposteerde met gelijke wapens en probeerde Van Loon in diskrediet te brengen door zijn onbetrouwbaarheid in moreel opzicht aan te tonen. Van Loon was om te beginnen onfatsoenlijk geweest door de discussie *ad personam* te starten en dat bovendien in het verkeerde genre van de inleiding op een editie. Hij had dat anoniem en in een traktaat moeten doen. Dit was nog maar een fatsoenskwestie; serieuzer was de beschuldiging van plagiaat. Vander Schelling drukte in zijn *Aloude vryheid* het schema af dat hij zelf voor een nog onbestaande editie van Kolijn had gemaakt en dat hij aan Van Loon had bezorgd. De gelijkenis met het drukwerk van Van Loon was te groot om toeval te zijn. Van Loon had tot slot niet alleen plagiaat gepleegd, maar ook ordinaire diefstal: Vander Schelling beschouwde het afschrift dat Van Loon, via Dumbar en Matthaeus, in handen had gekregen als deel van Van Alkemades erfenis en daarom zijn eigendom. Dit was het hoogtepunt van een opsomming van ondeugden aan het adres van Van Loon, die kon wedijveren met de verwijten die hij zelf had moeten incasseren.

Vander Schelling antwoordde nog op een derde niveau, naast dat van de tekst en van de editeur: hij betrok de tekst van Kolijn in een politieke discussie. Daarbij huldigde hij het standpunt dat het graafschap Holland nooit een leen van een koning geweest was. De Hollandse graven hadden altijd de soevereiniteit ontvangen van de in een statenvergadering verenigde inwoners. Dat zou, behalve door Kolijn en Stoke, definitief vastgesteld kunnen worden door het charter dat de schenking van het graafschap aan de onderdanen vaststelde - het charter dus waarover Van Loon zich vrolijk had gemaakt. Zo wilde Vander Schelling aan zijn politieke standpunt de historische

onderbouwing leveren die onder meer al door Hugo de Groot gezocht was in zijn *De antiquitate reipublicae Batavicae*.[27] Het standpunt van De Groot en Vander Schelling betekende dat de Opstand tegen het koninklijke gezag van Spanje legitiem geweest was, dat de Staten van Holland vanaf het begin soeverein geweest waren en daarom volledig in hun recht bij de Justificatie van 1588. Dat diezelfde Justificatie had bepaald dat twijfel aan het soevereine gezag van de Staten landverraad was, leverde Vander Schelling het krachtigste argument tegen zijn tegenstander: Van Loon pleegde met zijn twijfel aan het bestaan van het Franse charter het hoogste verraad. Waarom nog eender welke bewering van hem geloven?

De discussie tussen tekstgeleerden kreeg zo een actuele betekenis, de belofte van de motto's van de *Analecta* inlossend. De bijkomende rechtshistorische en politieke betekenis die aan de tekst van Kolijn toegekend werd, maakte het de oorspronkelijke vervalser na enkele decennia wat makkelijker. De tekst zelf werd, eenmaal de filologie binnengetreden, instrumenteel in een persoonlijke discussie over auteursrecht, soevereiniteit en betrouwbaarheid van de getuigen. Door Van Loon en Vander Schelling werd Kolijn een nieuw masker aangemeten, dat zijn ware gelaat nog meer verhulde. Het was het masker van de geleerde discussie, van de filologie. Doorgedreven tekststudie en de toepassing ervan in andere kennisdomeinen waren dus niet afwezig tijdens de episode-Kolijn; de tekststudie met zijn eigen doelstellingen verhulde enkel meer dan het onthulde.

Taalkunde en nieuwe vertrouwensstructuren (1766-1777)

Voor het midden van de achttiende eeuw was Klaas Kolijn tweemaal in druk uitgegeven en in minstens twee afschriften door een groep geleerden bestudeerd. Hun filologische *sérieux* gaf een werkelijke gestalte aan het door Reinier de Graaf gefingeerde personage. Na 1750 bleef Kolijn, behalve in persoonlijke vetes en staatkundige debatten, als volwaardige auteur ingepast worden in nog andere filologische discussies van de tijd. Ook in een nieuwe ontwikkeling die de tak van kennis doormaakte figureerde hij: in de taalkunde.

Tijdens de achttiende eeuw kende de filologie inderdaad een steeds grotere ontwikkeling van taalkundige interesse. Die interesse bleek in het klein uit taalkundige aantekeningen op Kolijn, waarvan Van Loon en Vander Schelling elkaar de vinding betwistten en waarvan zij het belang gelijktijdig hadden ingezien. Van Loons taalkundige aantekeningen kregen daarnaast antwoord van Zacharias Hendrik Alewijn. Hij schreef in 1766 enkele voornamelijk taalkundige ‘Aanmerkingen op Clais Colijn’. Hij erkende daarin het belang van woordverklaringen - ‘uitleggingen’ - en correcties bij oude schrijvers, zoals Huydecoper dat gedaan had, ‘de bedorve lezing aldus verbeterende, en de ware herstellende’. Maar ook bij moderne auteurs konden *‘critici’* nuttig werk doen, zoals dezelfde Huydecoper, maar ook Wagenaar en David van Hoogstraten

27 Haitsma Mulier, ‘Het begrip “vrijheid”’ en Nellen, *Hugo de Groot*, 97-99.

dat gedaan hadden bij Joost van den Vondel, Johannes Antonides van der Goes en anderen.[28] Behalve uit de noten bij Kolijn bleek de toegenomen taalkundige interesse - in het groot - uit de oprichting van de Maatschappij voor Nederlandse Letterkunde te Leiden. Die oprichting in 1766 creëerde een nieuw veld in de filologie, in twee opzichten. Ten eerste waren de doelstellingen van de filologen niet langer uitsluitend geleerd, maar nog meer dan voorheen ook didactisch. Zij huldigden in hun taalkundig werk een 'didactisch program' met Vondel en Hooft als geliefde voorwerpen voor hun commentaren en als na te volgen voorbeelden.[29] Ten tweede werd de studie van taal en teksten niet langer enkel in persoonlijke netwerken van rechtsgeleerden en oudheidkundigen uitgevoerd. Taalgeleerden verenigden zich nu in een instituut. Daar maakten zij plannen voor een collectief werk: zij zouden met vereende krachten werken aan een Nederlands verklarend woordenboek en aan een Nederlandse spraakkunst en daartoe brachten zij materiaal op één plaats bijeen.[30] Het zou uiteindelijk dit soort genootschappelijke taalkundige aandacht worden dat de kroniek van Kolijn uit het boekenrek van de serieuze geleerden zou verwijderen.

De groei van de taalkunde zou Kolijns betrouwbaarheid aan het wankele brengen, maar tegelijk moesten ook de sociale mechanismen die Van Loon en Vander Schelling gebruikt hadden om het vertrouwen in Kolijn en in zichzelf te vestigen afgebroken worden. De ongeldigheid van hun argumenten moest op elk van de drie niveaus aangetoond worden: het politiek-staatsrechtelijke, het persoonlijke en het inhoudelijke. De historicus Wagenaar bewees dat dat voor de eerste twee zeer makkelijk kon: 'Wy laaten ons, wyders, niet uit, in een verslag van den twist, die, over van Loons uitgaave, tusschen hem en van der Schelling, ontstaan is'.[31] Het fatsoen en de betrouwbaarheid van de twee geleerden deden er voor Wagenaar niet meer toe. Er ontstond zo ruimte voor twijfel, die Wagenaar op cartesiaanse wijze met redelijke argumenten trachtte op te vullen. Tenslotte, zo leidde hij zijn argument in,

> ben ik te raade geworden, de redenen, die my bewoogen hebben, om Kolyns Chronyke niet voor egt te houden, kortelyk, in geschrifte te stellen, en aan het oordeel van de maatschappye der nederlandsche letterkunde te leyden, van welke ik de eer heb een Lid te zyn, op te draagen; gelyk ik, by deezen, doe.[32]

Twijfel en argument hadden dus hun plaats binnen de nieuwe structuren van de Maatschappij, waarvan de twee ontmaskeraars als lid gevraagd waren. Daar waren

28 Alewijn, 'Aanmerkingen op Clais Colijn', 5-6.
29 Rutten, *De Archimedische punten van de taalbeschouwing* en idem, 'Vondels "volkomen voorbeeldt"'.
30 Kossmann, *Opkomst en voortgang van de Maatschappij*, 142-162 en Tempelaars, 'Mij zinkt de moed bij het zien van de hoeveelheid', 101-102.
31 Wagenaar, 'Toets van de egtheid der rymchronyke', 213. Dat hij ook in de staatsrechtelijke discussie een derde weg wilde bewandelen, formuleerde hij in zijn *Vaderlandsche historie*. Hij neemt zich daarin voor geen geschiedenis van de staat, geen geschiedenis van de vorsten te schrijven, maar een van het 'volk': Haitsma Mulier, 'Het begrip "vrijheid",' 222-223.
32 Wagenaar, 'Toets van de egtheid der rymchronyke,' 204.

Van Loons geloofsbrieven of Vander Schellings beschuldigingen niet meer geldig; Wagenaar functioneerde in een nieuwe vertrouwensstructuur, waarin enkel argumenten van het eerste niveau, dat van de betrouwbaarheid van de tekst zelf, beoordeeld werden - en doorslaggevend zouden blijken.

De tekstuele argumenten waren zowel historisch als taalkundig van aard en dus een beoordeling van de getuige Kolijn. In historisch opzicht hadden Van Loon en Vander Schelling de kroniek van Kolijn geloofd omdat zijn beweringen strookten met wat zij zelf wisten, op basis van Melis Stoke. Wagenaar keerde - de papieren van Huydecoper in de hand - Van Loons argumenten om: dat Kolijn sprak met achttiende-eeuwse kennis, maakte hem nu net verdacht. De correspondentie met Stoke was te groot en 'de vermomde Klaas Kolijn' bleek niet alleen onderzoek van Scriverius - bijvoorbeeld naar de giftbrief van Egmond - over te nemen, maar ook diens achterhaalde gissingen - bijvoorbeeld over het gebruik van Germaanse bardenzangen. Dat gebruik van latere kennis verried hem, want

> is 't niet veel waarschynlyker, dat de opsteller deezer Chronyke met eene kennis van oude boeken en geschriften heeft willen pronken, die hy niet gehad heeft, noch konde hebben, en dat zyn werk van veel laater' tyd is, dan hy ons wil doen gelooven?[33]

Naast de historische, lieten ten slotte de taalkundige argumenten weinig over van de oudheid van de kroniek. In de hoofdzakelijk taalkundige voetnoten in zijn editie van Stoke uit 1772 ontvouwde Huydecoper zijn argumenten. Daarbij toonde hij zich een even eloquent als beledigd taalestheet. Hij wisselde verontwaardiging - over 'Kakolijn' en zijn 'allerbarbaarste en gansch walgelyke taal' - af met geleerde berusting - 'wy zullen u van deezen kost niet te veel gelijk geeven: hy mogt u walgen'. Hij kon alleen 'hoopen, dat Kakolijn, die overal, met zijn *I, Ti, Tie*, schreeuwt als een mager Varken, geene nieuwe Leerlingen op zyne schoole zal krygen.' Ook Kolijns editeurs moesten het ontgelden. Van Loon en Dumbar bleken in hun taalkundige arbeid ronduit misleidend: 'Waar vaaren zy heen, die zulke Leidsluiden volgen?'[34] Wagenaar nam veel van de bezwaren in andere bewoordingen over. Ze kwamen - net als bij de historische aanmerkingen - neer op een vergelijking met Stoke en hij besloot dat Kolijn die laatste te letterlijk napraatte. Verschillen waren daarentegen onverklaarbaar groot en Wagenaar suggereerde dat het Middelnederlands van Kolijn, 'of de Schryver, die zyn' Persoonaadje heeft willen speelen', niet zo oud was en enkel klonk 'als thans de Kinderen spreeken', doorspekt met 'plompe hedendaagsche uitdrukkingen'.[35] Alles klonk te bekend om oud te zijn.

33 Ibidem, 228 en 222.
34 Huydecoper, *Rijmkronijk van Melis Stoke I*, resp. 21-22, 9, 17 en 23.
35 Wagenaar, 'Toets van de egtheid der rymchronyke,' resp. 223, 218 en 219.

Sluitstuk van deze historische en taalkundige inwendige kritiek was nog één eenvoudig uitwendig argument.

> Men voege hier nu nog, eindelyk, by, dat niet blykt, dat iemant ooit verklaard heeft *een oud Handschrift* van Kolyns Rymchronyke gezien te hebben. Door een oud Handschrift, versta ik geen handschrift van de twaalfde eeuwe, den tyd, waarin Kolyn zou geschreven hebben; maar, ten minsten, een Handschrift van de vyftiende, of zestiende, of zelfs van 't begin der zeventiende eeuwe. En my is niet bekend, dat iemant ooit gezeid heeft, zulk een handschrift te hebben gezien.[36]

Zo werd de kwestie-Kolijn eenvoudig: in alle getuigenissen over Kolijn of over zijn editeurs was nooit een handschrift ter sprake gekomen. Daarbij was Wagenaar nog mild: hij was bereid om zelfs een handschrift uit de zeventiende eeuw als bewijs te aanvaarden. Het argument van het afwezige handschrift overtrof uiteindelijk alle historische en taalkundige bedenkingen.

Na de afbraak van de betrouwbaarheid van eerdere getuigenissen en alle getuigen, zowel de geleerden als Kolijn zelf, bleef de leegte van het afwezige oude handschrift over. Wagenaar stelde een hernieuwde vraag naar een tastbare ouderdom, ook voor tekstuele getuigen van het verleden, en die vraag toont dat de kenniseisen in de Nederlandse filologie in de loop van de achttiende eeuw veranderden. Bij de eerste vermeldingen van Kolijn in druk, in de bronnenverzamelingen van Matthaeus en Dumbar, waren vermoede ouderdom en onbeschikbaarheid nog genoeg om een teksteditie te verantwoorden en te plaatsen in het kader van een erudiete zoektocht naar meer historische kennis. Rond het midden van de eeuw werden discussies gevoerd over de betrouwbaarheid van die kennis, werden tekstgeleerden zelf als getuigen in een rechtszaak beoordeeld en waren persoonlijke en politieke waarden net zo van tel als filologische. Met Huydecoper en de groei van de taalkunde, in de tweede helft van de eeuw, was niet meer enkel de betrouwbaarheid van de taalgeleerden voorwerp van beoordeling, maar ook die van de oude Kolijn zelf. Bij de taalkundige argumenten voegde Wagenaar tot slot twee nieuwe eisen: getuigen moesten een materiële basis voor hun beweringen hebben in de vorm van een oud handschrift en zij moesten hun beweringen laten toetsen in een genootschappelijk verband van geleerden. Dat deden in de kwestie-Kolijn na 1800 de diplomatisch geleerde Adriaan Kluit en de literatuurhistoricus Hendrik van Wijn: de twee mede-oprichters van de Maatschappij getuigden in het openbaar over wat er in de nagelaten papieren van Van Alkemade over Kolijn te vinden was. Daaruit besloten ze dat Van Alkemade niet de vervalser, maar het eer-

36 Ibidem, 230.

ste slachtoffer van Kolijn, of Reinier de Graaf, geweest was.[37] Een oordeel over ware kennis in de filologie bleef dus een oordeel op basis van getuigenissen van geleerden: het filologische oordeel bleef sociaal verankerd, maar voortaan was het in zekere mate gematerialiseerd en geïnstitutionaliseerd.

De Maatschappij der Nederlandse Letterkunde werd een plek waar beide eisen konden worden ingewilligd: in haar schoot konden geleerde beweringen in genootschappelijk verband beoordeeld worden en haar bibliotheek kon de materiële bewijzen voor die beweringen bewaren. Beide eisen waren elders in oudheidkundig Europa al bekend en op een gelijkaardige manier ingewilligd. De materiële eis was vanaf de zeventiende eeuw aangewend door erudiete oudheidkundigen tegen het historische pyrrhonisme. Al in 1663 hadden zij in Parijs de Académie des Inscriptions opgericht, die in het begin van de achttiende eeuw gezelschap kreeg van de Society of Antiquaries in Londen en later van verschillende Academies, zoals die van Göttingen en Brussel. In al die kringen werd ijverig met nieuwe kennis de wetenschappelijke twijfel bestreden. Met de nieuwe eisen die Wagenaar naar aanleiding van de kwestie-Kolijn voor de Nederlandse filologie formuleerde, loodste hij een beproefde materiële bewijsplicht, via de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde, binnen in een nieuwe genootschappelijke geleerdheid.

Over de auteur
Jan Rock (1980) studeerde geschiedenis aan de K.U. Leuven, waaraan hij ook als wetenschappelijk medewerker verbonden was. Aan de Afdeling Neerlandistiek van de UvA en aan het Huygens Instituut van de KNAW bereidt hij een cultuurhistorisch proefschrift voor over Nederlandse geleerde tekstedities en historisch besef voor 1860. Eerder verscheen van hem een bijdrage over edities van Lodewijk van Velthems *Spiegel historiael* tussen 1727 en 1906, in *Variants* (2006). j.a.t.rock@uva.nl

37 In een brief aan Van Wijn uit 1801 bevestigde Kluit, op basis van wat hij in de nagelaten papieren van Van Alkemade gezien had, dat die laatste niet de vervalser was. Van Wijn kreeg zo een onafhankelijke en diplomatiek onderlegde getuige voor zijn eerdere vermoedens van Van Alkemades onschuld. Hij publiceerde Kluits brief dan ook integraal: Van Wijn, *Huiszittend leeven* I, 129-213.

Aangehaalde literatuur

Z.H. A[lewijn], ‘Aanmerkingen op Clais Colijn’, *Nieuwe bydragen tot opbouw der vaderlandsche letterkunde* 2 (1766) 1, 3-58.
Roland de Bonth, ‘Een oud man of een jonge bedrieger. Balthazar Huydecoper en de rijmkroniek van Klaas Kolijn’, *Madoc* 7 (1993) 1, 36-46.
P.J. Buijnsters, ‘Kennis van en waardering voor Middelnederlandse literatuur in de 18de eeuw’, *Documentatieblad Werkgroep Achttiende Eeuw* 16 (1984) 39-58.
J.W.J. Burgers, ‘De constructie van het verleden. De Hollandse visie op de Middeleeuwen van de zestiende tot de achttiende eeuw en de centrale plaats daarin van de *Rijmkroniek* van Melis Stoke’, in: J. Leerssen en M. Mathijsen (ed.), *Oerteksten. Nationalisme, edities en canonvorming* (Amsterdam 2002) 59-68.
Lorraine Daston, *Classical Probability in the Enlightenment* (Princeton 1988).
Gerard Dumbar, *Reipublicae Daventriensi ab actis, analecta, seu Vetera aliquot scripta inedita, ab ipso publici juris facta* 3 delen (Deventer 1719).
Anthony Grafton, Forgers and Critics: *Creativity and Duplicity in Western Scholarship* (Princeton, N.J. 1990).
E.O.G. Haitsma Mulier, ‘Frans van Mieris en de geschiedbeoefening in het achttiende-eeuwse Nederland’, in: E.K. Grootes and J. den Haan (ed.), *Geschiedenis godsdienst letterkunde. Opstellen aangeboden aan dr. S.B.J. Zilverberg ter gelegenheid van zijn afscheid van de Universiteit van Amsterdam* (Roden 1989) 200-207.
E.O.G. Haitsma Mulier, ‘Het begrip “vrijheid” in de Nederlandse geschiedschrijving van de zeventiende tot de negentiende eeuw’, in: Idem en W.R.E. Velema (ed.), *Vrijheid. Een geschiedenis van de vijftiende tot de twintigste eeuw* (Amsterdam 1999) 213-231.
B. Huydecoper, *Rijmkronijk van Melis Stoke met historie- oudheid- en taalkundige aanmerkingen* 3 delen (Leyden 1772).
F.K.H. Kossmann, *Opkomst en voortgang van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden. Geschiedenis van een initiatief* (Leiden 1966).
Sandra Langereis, *Geschiedenis als ambacht. Oudheidkunde in de Gouden Eeuw: Arnoldus Buchelius en Petrus Scriverius*, Hollandse studiën (Haarlem/Hilversum 2001).
Joep Leerssen, ‘Ossian and the Rise of Literary Historicism’, in: H. Gaskill (ed.), *The Reception of Ossian in Europe, The Athlone Critical Traditions Series: The Reception of British Authors in Europe* (Londen 2004) 109-125 en 416-418.
M.J. van Lieburg, ‘Reinier de Graaf (1674-1717) en de Rijmkroniek van Klaas Kolijn’, *Documentatieblad* 37 (1977) 4-25.
Gerard van Loon, *Geschicht-historiaal rym, of rymchronyk van den heer Klaas Kolyn, benedictiner monik der abtdye te Egmont; beginnende met den Simberschen vloed, en eyndigende met de dood van Graaf Dirk, vader van Florents den III, Graaf van Holland, in 't jaar elfhonderdzesenvyftig voorgevallen. Zynde voords nog met de noodige zoo Taal- als Historikundige Aantekeningen opgehelderd, en met eenen Bladwyzer der Oude Nederduytsche Woorden verrykt* ('s Gravenhaage 1745).

Arnaldo Momigliano, ‘Ancient history and the antiquarian’, in: Idem, *Studies in Historiography* (Londen 1966) 1-39.
Henk Nellen, *Hugo de Groot. Een leven in strijd om de vrede. 1583-1645* (Amersfoort 2007).
J. Roelevink, ‘“Bewezen met authenticque stukken”. Juridisch-oudheidkundige drijfveren tot het uitgeven van teksten op het terrein van de vaderlandse geschiedenis in de achttiende eeuw’, in: K. Kooijmans, Th.S.H. Bos, A.E. Kersten, C.E. Keij en J.G. Smit (ed.), *Bron en publikatie. Voordrachten en opstellen over de ontsluiting van geschiedkundige bronnen, uitgegeven bij het 75-jarig bestaan van het Bureau der Rijkscommissie voor Vaderlandse Geschiedenis* ('s-Gravenhage 1985) 78-99.
Gijsbert Rutten, ‘Vondels “volkomen voorbeeldt”. Transmissie van Vondelianisme in de achttiende eeuw: een didactisch program’, *De achttiende eeuw* 35 (2003) 135-152.
Gijsbert Johan Rutten, *De Archimedische punten van de taalbeschouwing. David van Hoogstraten (1658-1724) en de vroegmoderne taalcultuur*, Uitgaven Stichting Neerlandistiek VU (Amsterdam 2006).
Reginald De Schryver, *Historiografie. Vijfentwintig eeuwen geschiedschrijving van West-Europa*, Faculteit Letteren van de K.U. Leuven. Ancorae. Steunpunten voor studie en onderwijs (Leuven 19973).
Reginald De Schryver, ‘De eruditie. Betrouwbaarheid door geleerdheid’, in: J. Tollebeek, T. Verschaffel en L.H.M. Wessels (ed.), *De palimpsest. Geschiedschrijving in de Nederlanden 1500-2000* (Hilversum 2002) 45-61.
Petrus Scriverius, *Het oude Goutsche chronycxken van Hollandt, Zeelandt, Vrieslandt en Utrecht. Door de Heer Petrus Scriverius, op nieus oversien en verbetert. Als mede met een byvoeghsel en toet-steen vermeerdert. Met der graven afbeeldinge in 't Kooper verçiert* (Amsterdam 1663).
Steven Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England,* Science and its Conceptual Foundations (Chicago/Londen 1994).
Rob Tempelaars, ‘“Mij zinkt de moed bij het zien van de hoeveelheid”. De collectie historische taalkunde’, in: B. Dongelmans, F. van Oostrom, P. van Zonneveld en M. de Niet (ed.), *Dierbaar magazijn. De bibliotheek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* (Amsterdam 1995) 97-108.
Tom Verschaffel, *De hoed en de hond. Geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden 1715-1794* (Hilversum 1998).
Jan Wagenaar, ‘Toets van de egtheid der rymchronyke, die, op den naam van Klaas Kolyn, uitgegeven is’, in: *Werken van de Maetschappy der Nederlandsche Letterkunde te Leyden* (Leyden 1777) 201-236.
E.H. Waterbolk, ‘Reacties op het historisch Pyrrhonisme’, *Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden* 15 (1960) 81-102.
Henrik van Wijn, *Huiszittend leeven. Bevattende eenige mengelstoffen over afzonderlijke en, voorheen, weinig of niet bewerkte onderwerpen, betrekkelijk tot de letter-, historie- en oudheidkunde van Nederland* (Amsterdam 1801-1812).

Demasqué van het weten
Seksuele ontologie en homoseksualiteit ten tijde van de Republiek[1]

Theo van der Meer

Summary

For centuries masquerades and homosexuality have been closely associated. From the moment homosexuals developed an identity, 'wearing a mask to hide their true selves' had become part of common parlance among them. 'The mask' preceded the American expressions about being in or out of 'the closet' that started to be used also in Holland in the 1970's. In early modern Holland a different kind of masquerade existed that was less literal: until early modern Europe's most violent outburst of persecutions of so-called sodomites occurred in the Dutch Republic in 1730, homosexual behaviour was supposed not to exist in this country. The denial was part and parcel of a sexual ontology that not only explained eroticism and gender in a religious context, but also accounted for the prominent place the Republic held in the world. Any disruption of this ontology, in the words of Erving Goffman, was dealt with backstage, through secret executions and the destruction of records. Even while the public at large knew better, until the discovery of a nation-wide network and subculture of sodomy, the myth of the non-existence of same-sex behaviour in the Republic was maintained to uphold the existing ontology. Only the discoveries of 1730 put sodomy in the spotlight and changed the roles of all involved, including the audience, which from then on was to witness public executions of sodomites. Especially these executions generated new meanings and a new ontology, which in time required more literal forms of masquerade for those who desired their own sex.

Het was koomen te gebeuren in den Jaere 1730, dat in deze en andere provintien was bekent en openbaar geworden dat de execrabele misdaet van sodomie onder de inwoonderen en ingeseetenen was frequent en op een ysselijke wijse seedert een geruijmen tijd te voren was geuseert en gepleegt, sonder dat sulx in die vorige tijd door de justitie was ontdekt. Dat vervolgens daer op alomme met de uyterste ernst zijnde geinformeert ... bij de Hove tot verbaestheijt was bevonden, dat ... menigvuldige persoonen hun selven daeraan hadden schuldigh gemaaekt, soo dat mannen met mannen op een sodomitische wijse hadden geconverseert en elkanderen gebruijkt

1 Met dank aan Jan Bleyen verbonden aan de Katholieke Universiteit Leuven voor commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

en hun hadden laeten gebruijken, maar dat ook daer en boven deze misdadigers daer toe expresse t'saemen komsten hadden gehouden en haere bekende en afgesonderde plaetsen hadden gehadt.[2]

Aldus sprak de procureur-generaal van het Hof van Holland in Den Haag in 1731 ter inleiding van zijn strafeis in een reeks verstekprocedures tegen lieden die tot de jurisdictie van het Hof behoorden en een jaar eerder gevlucht waren.

Dit artikel laat zien hoe in 1730 een einde kwam aan een figuurlijke maskerade die al sinds de Reformatie de gedachte in stand hield dat homoseksueel gedrag niet voorkwam in Nederland; de maskerade paste in een ontologie die bijvoorbeeld ook opvattingen over de staat en de plaats van de Republiek in de wereld omvatte. In 1730 volgde een demasqué dat verstrekkende gevolgen zou hebben. De maskerade was - in termen van Erving Goffman - een opvoering waarbij fronstage spelers en publiek de schijn van onwetendheid ophielden, terwijl eventuele disrupties *backstage* werden afgehandeld door enkele spelers die zich ervan verzekerden dat het publiek geen toegang had tot de feiten.[3] Gebeurtenissen in 1730, zoals een jaar later beschreven door de procureur-generaal van het Hof van Holland, dwongen tot een herschikking van *front- en backstage* terwijl ook het publiek een andere rol kreeg toebedacht.

Een paar betrekkelijk toevallige aanhoudingen begin 1730 in Utrecht legden het niet vermoede bestaan bloot van omvangrijke sodomietennetwerken en subculturele verschijnselen als private en openbare omtmoetingsplaatsen, een eigen lichaamstaal en een sodomitsich dieventaaltje. De eerste aanhoudingen in Utrecht hadden traditiegetrouw in geheime executies geresulteerd, maar nadat de schout aldaar rechtbanken elders had geïnformeerd over de resultaten van verhoren en her en der in den lande mensen arrestaties volgden, werden vanaf begin juni in verschillende steden mensen in het openbaar geëxecuteerd. Op 21 juli vaardigden de Staten van Holland een plakkaat uit,[4] waarvan de voornaamste bepaling een einde maakte aan de gewoonte die sinds het begin van de zeventiende eeuw bestond om sodomieten ‘in stilte van kant te maeken.’[5]

Uiteindelijk voltrok zich in 1730-1731 in de Republiek het strengste wraakgericht jegens sodomieten van het vroegmoderne Europa. Zo'n honderd mannen zijn geëxecuteerd; tientallen opgesloten, tweehonderd personen die waren gevlucht, zijn bij verstek voor altijd verbannen op ‘poene van swaarder straffe’ als ze terug zouden keren.[6] Soortgelijke golven van sodomietenvervolgingen en incidentele processen deden zich tot aan het begin van de negentiende eeuw voor.[7]

2 NA Hof van Holland 3.03.01.01-5661 Criminele Sententies, 103r-v.
3 Goffman, *Presentation of Self*, 106-140.
4 *Groot Placaet-boek*, IV.
5 SA Amsterdam, Burgemeersters 5029-108 Missiven van Gedeputeerden ter Dagvaart, 13 juni 1730.
6 Vergelijk Van der Meer, De wesentlijke Sonde; Sodoms Zaad.
7 Van der Meer, *Sodoms Zaad*.

Homoseksualiteit en maskerade

Homoseksualiteit en maskerade vormen tot op de dag van vandaag een bijzondere twee-eenheid. Zo wordt bijvoorbeeld in een boek als Days of Masquerade het begrip maskerade gebruikt om het (quasi)verborgen bestaan van in dit geval lesbiennes ten tijde van het Derde Rijk te analyseren.[8] In de eerste helft van de twintigste eeuw, voordat termen als 'kast' of *'closet'* waarin homoseksuelen zich verbergen gemeengoed werden, gebruikten homoseksuelen zelf het woord 'masker', waarover in 1922 een heuse roman - *Het Masker* van Charley van Heezen (Joannes Henri François) - in Nederland werd gepubliceerd. Het masker van homoseksuelen was een noodzakelijk maar te betreuren verschijnsel en werd door homoseksuelen gedragen, 'op dat niets te zien zou zijn van de soms verwrongen trekken, niets van het vreemde, het buitennatuurlijke dat eronder school.'[9]

Ook in 1730 was het masker een probleem gebleken, zij het dat anders dan tweehonderd jaar later er geen personage achter schuilging dat zichzelf bewust verborg en eigenlijk als Van Heezens voornaamste protagonist niets liever had gedaan dan de schijn voor verwanten en vrienden afleggen. Hoe kon het dat sodomieten niet herkend waren, vroeg dominee Henricus Carolus van Byler in zijn boek *Helsche Booshet of grouwelijke sonde van sodomie* (1731) zich af. 'Brooddronkendheid' of 'zatheid van brood' - die zoals nog duidelijk zal worden als belangrijkste oorzaak van sodomie werd gezien - was 'wereldsche menschen' tenslotte op het gelaat te zien, had Jacobus Hondius in 1679 in zijn Swart Register van Duysent Sonden geschreven (overigens zonder sodomie te noemen).[10] Van Byler speelde een belangrijke rol in de apotheose van het demasqué dat in 1730 in gang was gezet. Hij was een jaar later direct betrokken bij een reeks van niet minder dan 24 doodvonnissen die in het kleine Groningse dorp Faan werden voltrokken. Als iemand die backstage toegang had en naar verluid zelfs een rol vervulde bij ondervragingen van verdachten, beweerde Van Byler dat iedereen die arrestanten had gekend, wist hoe wuft en dartel zij waren, om een paar bladzijden verder te stellen dat ze zich in alle opzichten als vrome, kuise, beheerste burgers hadden gedragen.[11] *Frontstage* was hij - zoals direct nog aan de orde zal komen - een van de spelers geweest die er alles toe had bijgedragen het publiek onwetend te houden.

Maskers en maskerades brengen kennelijk de zintuiglijke waarnemingen door ogen en oren in de war. Hondius' uitspraak sloot aan bij de eeuwenoude gedachte dat de ogen en het gelaat de spiegel van de ziel waren, die de verdorvene voor zijn of haar omgeving herkenbaar maakte. Maar in dit geval had het zwijgen de toeschouwer met blindheid geslagen. 'Is dan het oog de spiegel der ziele, en geeven de inwendige affecten uyterlyk blyken van haar inwendige geneigtheeden in het aangezigt te kennen, zo zyn zy, die zonder vooroordeel op de phisionomie letten, niet in het geheel te ver-

8 Schoppmann, *Days of masquerade*.
9 Geciteerd bijVan der Meer, *Jhr.mr. J.A. Schorer*, 126-127.
10 Hondius, *Swart register*, 79.
11 Van Byler, *Helsche boosheit*, 201.

werpen,' schreef Franciscus Lievens Kersteman enkele decennia na Van Byler. Hij had ooit zo een sodomiet aan zijn gezichtsuitdrukking herkend.[12] Kerstemans defensieve toon in deze had waarschijnlijk te maken met de algemene kritiek op de universele en speculative claims van de Zwitserse filosoof en predikant Johann Kaspar Lavater, een van de grondleggers van de fysionomie waarop Kersteman zijn uitspraak baseerde.[13]

Aan de 'maskerade' van het weten, en aan 'het masker' van Van Heezen ontbreekt op het eerste gezicht het carnavaleske van 'echte' maskerades en maskers. Ze worden hier vooral in figuurlijke zin gebruikt. Qua symboliek en betekenissen verschillen ze echter niet persé van hun materiële tegenhangers. Uiteindelijk gaat het om kwesties als verhullen, verbergen en verdraaien. Waar de maskerade van het weten vooral cognitief en ontologisch van aard was, bood het masker van Van Heezen een strategie om te overleven, zij het dat ze in het laatste geval misschien net als vroegmoderne echte maskerades ook niet geheel van een erotische component gespeend was. Het masker nam tenslotte ook inhibities weg en juist het feit dat het in dit geval een geheim toedekte kon werken als een afrodisiacum.[14]

In de achttiende eeuw stond het masker van een sodomiet vooral voor diens schijnheiligheid die betrokkenen elke legitimiteit ontzegde. Voor dragers en toeschouwers zetten maskers over en weer aan tot intensivering van beleving en daarmee tot reflectie, die in dit geval vooral dankzij mannen die diep gelovig waren, aan uiteindelijke identiteitsvorming zou bijdragen. Andreas Klink, een dominee die in de jaren vijftig van de achttiende eeuw in opeenvolgende gemeentes in Drenthe en op Goeree Overflakkee met beschuldigingen van homoseksuele praktijken te maken kreeg, meende dat ondanks de verdachtmakingen Gods zegen op zijn werk rustte. Een gemeentelid riposteerde daarop - als was Klink zelf het masker - dat de zon zijn stralen door een vuil glas kon laten schijnen.[15] De uiteindelijke aanhouding van Klink in Oude Tonge in 1756 leidde tot jarenlange intense verdeeldheid op Goeree Overflakkee, die zelfs gezinnen uiteenrukte en bij herhaling aanleiding gaf tot gewelddadige rellen op het eiland. Klink vocht een harde strijd met zichzelf. Gemeenteleden getuigden van zijn 'schreyende oogen' bij confrontaties.[16] Een proponent die over handtastelijkheden van Klink getuigde en verhaalde hoe hij Klink schijnheiligheid verweten had, vertelde ook over diens huilbuien en over theologische disputen waarin de dominee, mede onder verwijzing naar David en Jonathan, gepoogd had liefde tussen mannen met Bijbelse argumenten te verdedigen.[17] Later in dit artikel komt nog aan de orde hoe Klink zich uiteindelijk zou rechtvaardigen met een argument dat zijn vervolgers bijna de morele wapens uit handen sloeg en dat tot op de dag van vandaag resoneert

12 Kersteman *Rechtsgeleerd woordenboek*, 528.
13 Sturkenboom, *Spectators*, 255-256.
14 Castle, *Masquerade*, 39.
15 NA Hof van Holland 3.03.01.01-5472 Criminele Papieren, verklaring Jacob Dillinge 11 aug. 1753
16 Idem, verklaringen Bartelt Jansen 10 en 11 aug. 1753 en Johannes Hemmes 26 nov.1757.
17 Idem, verklaring van Johannes Hemens 26 nov.1757.

Noch in de achttiende eeuw noch later ontbrak het fysieke element van de maskerade helemaal: verkleedpartijen - de Utrechtse kanunnik Van Lennep had waarschijnlijk in 1713 als herderinnetje aan de feestelijkheden deelgenomen[18] - en seksuele spelletjes als die van een groep sodomieten die onder een grote boom in de Haarlemmer Hout Willem Six van de Haarlemse vroedschap als *primus inter pares* plachten te kiezen, die dan eerste partnerkeuze had,[19] en camp-achtige uitdrukkingen en 'verwijfde' grollen gaven de subculturele verschijnselen carnavaleske trekken, waarin bijvoorbeeld gender- en klassenverhoudingen konden worden geparodieerd.[20] In dezelfde tijd speelden sodomieten in zogeheten *mollyhouses* huwelijk en de geboorte van kinderen na. Mogelijk gebeurde voor 1730 iets dergelijks in de sodomietenkroeg Het Serpent op de Amsterdamse Vismarkt.[21] Net als bij het dragen van echte maskers en het houden van maskerades lag het er vaak zo dik bovenop dat - ondanks het feit dat betrokkenen de identiteit van de symbolische gezichtsbedekking wilden aannemen - iedereen wist dat het om maskers ging.[22] Dat gold ook voor het niet-weten. Zoals een Utrechtse tapper het - wat pragmatischer en met de wijsheid van de ware kroegbaas - over een deel van zijn clientèle had gezegd: het zijn 'braave nichten' en 'hoeren als peerden,' maar 'ick ken al de weereld en als mijn daar naa gevraagt wordt, dan ken ick niemand.'[23]

Maskerade van het weten: elk zweeg er eertyts van

Velen deelden in 1730 in de 'verbaestheit' van de de procureur-generaal van het Hof van Holland over het feit dat 'menigvuldige persoonen' in de Republiek zich aan sodomie bezondigden. Sodomie was eeuwenlang *crimen nefandum* geweest, de 'stomme sonde' die zo erg was dat ze dus onder christenen niet genoemd of bekend mocht zijn. Bovendien werd aangenomen dat ze hier nauwelijks voorkwam. Van hoog tot laag, van de opstellers van het plakkaat, de auteurs van boeken over sodomie die in 1730 en 1731 verschenen, van de schrijvers van artikelen in de *Europische Mercurius*, van pamfletten, gedichten en vliegende blaadjes die ter gelegenheid van de executies verschenen, tot de persoon van Jacob Campo Weyerman, die zelfs twee pamfletten van ieder meer dan honderd pagina's publiceerde, beweerde iedereen in alle toonaarden dat sodomie 'tot eere en lof van onzen landaard' althans tot kort voordien hier te lande nauwelijks bedreven was.[24] Sodomie was 'geheelyk onbekent aan veele voorgaande eeuwen, en wel inzonderheyt aan onze ernstige voorzaaten,'

18 UA Gerecht van de stad Utrecht 702-7-2244 Criminele Papieren 17301, dossier Jan van Lennep, getuigenis Jan van Bosch 3 aug.1730.
19 NA Hof van Holland 3.03.01.01-5420.3 Criminele Papieren, dossier Piet van Steijn, 1 juni 1730.
20 Burke, *Popular Culture*, 180.
21 Trumbach, 'London's sodomites', 1-33; Bray, *Homosexuality*, 82-89; Van der Meer, *Sodoms Zaad*, 256.
22 Tseëlon, ' Masquerades and identity', 1-18.
24 UA Gerecht van de stad Utrecht 702-7-2244 Criminele Papieren 17311, dossier Hendrik Coopman, 30-5-1731; 1-6-1731.

schreef Weyerman.[25] Ze was, zo meende eenieder, pas recentelijk ‘ingevoerd’, waarschijnlijk in 1713 tijdens de

25 Weyerman, *Historische bedenkingen*, 4.

vredesonderhandelingen in Utrecht door buitenlandse - lees katholieke - diplomaten, 'toen burgers van die stadt ... benevens het fijne goud ook de vuijle sodomie in hare schoot ontvingen.'[26] In elk geval bleek uit bekentenissen van oudere verdachten in 1730 dat er in de 'ambassadeursteijden' ook voor hen heel wat te doen was geweest.[27] Nochtans, 'elk zweeg er eertyts of geheel van; of dat stuk wierde met de uiterste omzigtigheit behandelt' - aldus dominee van Byler in zijn *backstage*rol - 'opdat doch niemand weten zou, dat het geschieden kon; en ook om dus geen aanleidinge tot een vervloekte begeerte te veroorzaken.'[28]

Hieronder zal duidelijk worden dat vrijwel iedereen beter wist, maar dat het veelvuldig beleden 'niet-weten' als topos en als maskerade naadloos verbonden was met wat als oorzaken en gevolgen van sodomie werd gezien. Ze maakte deel uit van wat de antropoloog Gilbert Herdt een seksuele ontologie heeft genoemd. Elke samenleving kent zichzelf als een ogenschijnlijk samenhangend geheel van kennis over en percepties van erotiek, sekse, lichaam, geest (en de relatie tussen die twee), natuur, religie en politeia, als een ogenschijnlijk samenhangend geheel van psychologische, sociale en politieke inzichten. (Seksuele) ontologieën bepalen het zijn of het niet-zijn van een samenleving, en daarmee duiden ze ook de angsten die een samenleving kunnen beheersen en bijeenhouden.[29] Afgezien van het feit dat achter het zwijgen voor 1730 een preventieve strategie schuilging die voor verval in homoseksueel gedrag moest behoeden, schraagde ze in de Nederlandse verhoudingen ook veronderstellingen over de bijzondere plaats van de Republiek - het nieuwe Israël - in de wereld, en over het volk, 'dat naa [Gods] name genoemd word' en dat Hij zich 'als het heilig Zaad, ... ten erfdeel verkoren' heeft.[30] Was sodomie hier wel 'geuseert', de Republiek zou gelijk Sodom ten onder zijn gegaan. In plaats daarvan had God de Republiek juist gezegend met voorspoed en een machtige positie in de wereld die dus ook uitdrukking waren van Goddelijke wil.

Tenminste vanaf de late Middeleeuwen hebben zich in Nederland sodomieprocessen voorgedaan, die tot aan het begin van de zeventiende eeuw meestal in de vuurdood resulteerden. In die eeuw werden executies door wurging of verdrinking in een waterton binnen de muren van gevangenissen of van een stadhuis gebruikelijk, opdat 'verborgen souw blijven, dat sodaenige gruweldaden in ons land wierden gepleegd,' zo stelden de Staten van Holland in 1730 vast.[31] Behalve door executies binnenshuis werd het niet-weten in stand gehouden door in geval van doodstraf voor sodomie -

26 Geciteerd bij Lewandowski & van Dranen, *Beschavings- en zedengeschiedenis*, 265.
27 UA Gerecht van de stad Utrecht 702-7-2244 Criminele Papieren 17301, dossier Jan van Lennep 31-8-1730.
28 Van Byler, *Helsche boosheit*, Voorbericht, 29. (NB. Voorbericht en hoofdtekst zijn apart genummerd. Tenzij anders vermeld verwijst de nummering naar de hoofdstekst.
29 Herdt, 'Representations of homosexuality' I, 481-504 en II, 603-632. Zie ook mijn commentaar hierop in Van der Meer, 'Premodern origins', 77-90.
30 Van Byler, *Helsche boosheit*, Voorbericht, 4.
31 *Resolutien*, 430.

behoudens een kort samenvattend vonnis - de processtukken te vernietigen. Proza en poëzie, deden er in Nederland voor 1730 anders dan elders in Europa ook het zwijgen toe, tenzij sodomie als paapse onhebbelijkheid kon worden geduid.[32] Van Byler schreef dat zijn leraar op de Latijnse school de klassieken met prudentie behandeld had omdat daar dingen in voorkwamen, 'die voor de jonge jeugt nog dienstig, nog te weten nodig waren.'[33] Alleen juristen schreven soms over sodomie in juridische commentaren en dan nog vaak in het Latijn - voor een uiteraard professioneel publiek. Maar ook de kerk zweeg: dominee Hondius deed als geen ander mee aan de maskerade door in zijn *Swart Register van Duysent Sonden* met geen woord over sodomie te reppen. Op alle jaarlijkse provinciale synodes sinds de Reformatie was sodomie zegge en schrijve één keer genoemd.[34] In termen van Goffman waren de synodegangers zo niet alleen spelers maar ook publiek. Onder de zesduizend zaken van kerkelijke discipline die de kerkenraad in Amsterdam in de zeventiende eeuw behandelde, die toch in niet geringe mate de zonden des vlezes betroffen, was er geen die met sodomie te maken had.[35] Sodomie was - Godlof - in elk geval tot 1730 vooral een katholiek misdrijf. 'Romanizare est sodomizare' heette het in potjeslatijn.[36] Rome was Sodom gelijk, maar als Lot en de zijnen had God in de Reformatie de ware gelovigen uitgeleide gedaan uit deze poel des verderfs.[37]

De seksuele ontologie had zo een sluier gelegd over wat er geweten werd; de gebeurtenissen in 1730 resulteerden in een demasqué van dat weten. Er was een tijd van zwijgen en een tijd van spreken, aldus de hiervoor aangehaalde Van Byler, die met zijn boek over sodomie de *frontstage* betrad. De tijd van spreken was nu aangebroken, schreef hij.[38] Niet langer moest zwijgen voor verval in homoseksueel gedrag behoeden, maar spreken; kennis verving onwetendheid als midel tot preventie. En met het spreken kwam wat Michel Foucault de wil tot weten heeft genoemd, die uiteindelijk homoseksualiteit als categorie en identiteit zou voortbrengen, en daarmee de behoefte aan het soort maskers waarover Charley van Heezen schreef.[39]

Seksuele ontologie: zondig vleesch

Eeuwen van zwijgen en niet-weten hadden de betekenissen die aan gelijkgeslachtelijk gedrag werden toegekend gefixeerd. Opvallend is dat de publicaties in 1730 een uitleg verschaften en een seksuele ontologie blootlegden waarin amper iets nieuws school, al was sodomie dan voordien niet genoemd.

32 Van der Meer, *Sodoms zaad*, 104, 157-161, 371-373
33 Van Byler, *Helsche boosheit*, Voorbericht, 29.
34 Van der Meer, *Sodoms zaad*, 158.
35 Vergelijk Herman Roodenburg, *Onder censuur*.
36 Van Byler, *Helsche boosheit*, 72.
37 Vergelijk Coenraat Mel, *Gruwlyk Sodom*, 210-213, 233.
38 Van Byler, *Helsche boosheit*, Voorbericht, 29-30.
39 Vergelijk Van der Meer, 'Sodomy and its discontents', 41-67.

Al sinds mensenheugenis stond sodomie voor een voortschrijdend verlies aan controle over lichamelijke affecten, waaraan iedereen ten prooi kon vallen, en die als van iedereen - ook, of misschien wel juist, van de meest notoire rokkenjager - een sodomiet kon maken. Homoseksueel gedrag behoorde niet tot een categorie naast heteroseksualiteit, maar impliceerde de uiteindelijke ontbinding van de laatste.

Sodomie kwam voort uit overvloed en weelde - brooddronkenheid of zatheid van brood - waaraan ooit de inwoners van Sodom, gelegen op een vruchtbare vlakte, ten prooi waren gevallen. Overvloed leidde tot hedonisme; hedonisme was niet een op zichzelf staande zonde, maar bestond uit overtreffende trappen van zondigheid die langs een hellend vlak onvermijdelijk van kwaad tot erger en uiteindelijk tot sodomie voerden. Wat begon met kaart- en dobbelspel (in plaats van het lichaam na gedane arbeid rust te gunnen), overdreven kledij, en slemppartijen - kortom de *luxuria* - leidde via overspel en hoererij uiteindelijk tot homoseksueel gedrag.[40] 'Het is een vastgestelde waarhyt,' meende Jacob Campo Weyerman, 'dat de booze genegendheden en lusten uyt iets dat natuurlijk is konnen voortkomen.' Een eenmaal gesmaakt genoegen zal 'den mensch doorgaans [doen] haaken naar deszelfs herhaaling.' Verval in telkens weer een nieuwe zonde, 'kookt' in 'onze ziel op tot verzenging van alle onze zinnen ... dat geene dat een enkele nieuwsgierigheyt was in den beginne, veraart nu in een begeerte en in een doldriftig verlangen na die gepleegde vermaaken.'[41] Wie tenslotte op de bodem van het hellend vlak beland was en tot sodomie vervallen, zat eraan vast. Verdachten werden tijdens verhoren ook letterlijk gevraagd sinds wanneer dat het geval was en velen van hen zullen dat geloof gedeeld hebben, zoals de man die tegen een getuige had gezegd de dag te verdoemen dat hij verleid was, maar dat hij het sindsdien niet meer laten kon.[42] Het gevolg van dit al was dat het 'kwaad als d'eene telg uit d'andere overal verspreid wordt,' schreef een auteur nog in 1777 in een anonieme juridische verhandeling over de noodzaak sodomie te bestraffen.[43] Sodomie, verlies van zelfbeheersing, stond voor chaos, chaos voor ondergang, niet alleen van land en volk, maar van de gehele schepping. Sodomie, zo hield een Haagse rechter in 1798 de ter dood veroordeelde Samuel Rijnhart voor, zou 'de waerelt' doen terugkeren, 'tot den mengelklomp van verwarring',[44] tot de chaos van die allereerste dag toen de aarde nog 'woest en ledig' was.

Of Thomas Laqueur nu gelijk heeft of niet met zijn omstreden bewering dat dit een *'one sex society'* was,[45] waarin slechts de mannelijke sekse bestond en de vrouwelijke een inferieure versie daarvan was, vrouwen hadden hoe dan ook een inferieur lichaam dat ze alleen tot zelfcontrole in staat stelde als ze zich aan de mannelijke hiërarchie onderwierpen. In die zin waren sodomieten, ondanks een superieur lichaam moreel

40 Van der Meer, *Sodoms zaad*, 159-160
41 Weyerman, *Historische bedenkingen*, 3-8.
42 (Alexander Sijs), zie Van der Meer, *Sodoms zaad*, 239.
43 *Nadere bedenkingen*, 9.
44 HGA, Gemeentesecretarie Rechterlijk 351-11 Resoluties, 1 nov. 1797
45 Thomas Laqueuer, *Making sex*.

aan vrouwen gelijk. Alle verlies aan zelfcontrole vond men trouwens onmannelijk, vandaar ook dat de verwijfde sodomiet voorafgegaan werd door - en nog een eeuw lang concurrentie zou ondervinden van - rokkenjagende saletjonkers, petit-maîtres en later dandies.

In deze ontologie was sekse behalve een fysieke ook een morele categorie, waarin de geest geen partij was voor het lichaam. Als een individu zich op het hellend vlak begeven had, ontbrak het hem bijna geheel aan de *agency* die zijn lichaam voor verder afglijden kon behoeden.[46] Sodomie stond voor een dolgedraaid lichaam dat alle zelfbeheersing had verloren. In het gedicht *Zamenspraak tusschen geest en vleesch over de toestand van deeze tyd*, dat gepubliceerd werd ter gelegenheid van de executies in 1730, verweet de geest het 'zondig vleesch, ach vleesch' dat het zich aan lichamelijk genot had verslaafd en overgegeven.[47] Samen moesten ze nu boeten.

Wie voor sodomie gespaard was gebleven, had dat niet op eigen kracht bereikt, maar dankte dat slechts aan Goddelijke genade. 'Ik ga myn schepper loven, die my genadig.... voor zulke zonden heeft bewaard,' dichtte een anonymus.[48] Anderzijds was niet alleen de sodomiet zelf verantwoordelijk voor verval in zonden, maar had de hele gemeenschap, die ondanks voortdurende waarschuwingen van haar kerkleraren zich in toenemende mate in weeldezucht verloren had, schuld aan de val van enkelingen. Zoals eerder het land voor betoonde soberheid beloond was met voorspoed en een vooraanstaande positie in de wereld, dreigde het gelijk Sodom aan zijn 'zatheid' ten onder te gaan, nu haar inwoners niet meer leefden in overeenstemming met Gods wil. 'De gantsche kristen-weerelt vordert een voorbeeldelyke straffe, tot zoen dier grouwelen,' aldus Jacob Campo Weyerman in 1730.[49]

Demasqué: het is wonder

Alle retoriek ten spijt wist menigeen in 1730 wel beter. Toen eind mei 1730 bij de Haagse Gevangenpoort verdachten werden opgebracht, zeiden 'appelwijven' onder de toegestroomde toeschouwers tegen elkaar, 'het is wonder dat Rooie Toon nog niet mede is opgehaald'.[50] 'Daar komen de calanten weer aan', zouden de kinderen van deze Toon gewoon zijn geweest te roepen, als hun vader heren aan huis ontving.[51] De dochter van een Haags bordeelhouder had voor 1730 al eens gedreigd haar vader aan te geven. 'Geen godlooser huys tegenwoordig als dat van Meerman in de Wagestraat ... Daer werden der ... veele verleyt en bedorven,' liet een Haagse anonymus in 1730 het Hof weten.[52] Zo hadden ook 'viswijven' in Utrecht weet van personen en gebruiken in die stad. In beide steden bleken inwoners bekend te zijn met de gedragingen van baron Adriaan van Reede van Renswoude, president van de Utrechtse ridderschap en

46 Van der Meer, *Sodoms zaad*, 165-178,
47 *Alle de copyen*, 138-140.
48 Ibidem, 79.
49 Weyerman, *Historische bendenkingen*, 103-104.
50 NA Hof van Holland 3.03.01.01 - 5420.3 Criminele Papieren, dossier David Muntslager 17 juli 1730.
51 Idem, dossier Anthonij van Bijwegen 17 juli 1730.
52 Idem, dossier Frans van der Heijden, z.d.

gedeputeerde in de Staten Generaal die overigens in 1713 bij de vredesonderhandelingen belangrijke diplomatieke functies had vervuld. Hij legde in 1730 wegens de 'vuile en infame discoursen' zijn commissie neer en ging een reisje maken om zijn 'chagrin' te verzetten en geest en lichaam 'te tranquileeren'.[53] Zijn naam werd opgetekend uit de mond van vele verdachten die in 1730 terechtstonden en uit die van getuigen.

Uit verklaringen die verdachten en getuigen tijdens processen in 1730 aflegden, blijkt dat buurtbewoners vaak zelfs al tientallen jaren kennis hadden van gedragingen van betrokkenen en strategieën jegens dergelijke lieden hadden ontwikkeld, eigen aan culturen waarin eer en schaamte interactie bepalen. Notoire sodomieten had men gemeden, uiteraard om zelf niet voor sodomiet aangezien te worden, maar ook omdat de oneer van dergelijke lieden op anderen afgaf. Buurtbewoners waarschuwden elkaar en nieuwkomers voor omgang met mannen van dergelijke twijfelachtige reputatie. Later die eeuw schuwden ze ook geen geweld als betrokkenen *in flagranti* werden betrapt of de 'verkeerde' personen hadden 'aangedaan'. Eerst in 1730 was menigeen naar de justitie gestapt om notoire sodomieten aan te geven, maar de gehele achttiende eeuw door blijken mensen een voorkeur te hebben gehad voor eigenrichting boven een misschien wel verraderlijk geachte gang naar de justitie.[54]

In de halve eeuw voorafgaand aan 1730 was er trouwens ook sprake geweest van een toenemend aantal sodomieprocessen, waardoor, anders dan de procureur-generaal bij het hof zei, veel van wat de processen in 1730 blootlegden, al eerder bij gerechtelijke en civiele autoriteiten bekend was, zij het nog niet in latere omvang. Gerechtelijke procedures aan het einde van de jaren tachtig van de zeventiende eeuw hadden autoriteiten in Amsterdam al geïnformeerd over gedragingen om en op secreten in het stadhuis, waar sodomieten ook in de achttiende eeuw plachten te 'kruisen'. Terzelfder tijd leerde men in Rotterdam en Den Haag over zulke gebruiken bij de beurs, respectievelijk in het Haagse Bos, en dat waren eveneens plekken die later telkens opnieuw genoemd werden in sodomieprocessen.[55] De maskerade van het weten was tot aan de gebeurtenissen in 1730 steeds meer gaan knellen.

Een tijd van spreken; boetedoening en uitdrijving

Voorafgaand aan het plakkaat van 21 juli 1730 riep het Hof van Holland de Staten in die provincie op, ter voorkoming van Gods straf en 'tot afschrick van anderen' sodomie 'tot de grond toe uijt te roeijen.'[56] Eindeloos gedetailleerde ondervragingen van verdachten over hun seksuele gedragingen die bewijsvoering vaak verre te boven gingen, en ook niets te maken hadden met opsporing van medeplichtigen, gevoegd bij de daaropvolgende 'theatrische' strafvoltrekking, riepen een wil tot weten in het leven

53 UA Staten van Utrecht 233 - 3516 Secrete Notulen, 21 juli 1730.
54 Van der Meer, *Sodoms zaad*, 334-339.
55 Ibidem, 24, 223-224.
56 Resolutien, 430-431.

die door toekenning, toe-eigening en transformatie van betekenissen aan sodomie iets heel anders opleverden dan uitroeiing.[57]

Openbare executies waren dagen durende spektakelstukken waarin magistraat, veroordeelde en publiek hun eigen rollen vervulden en die daarenboven nieuwe betekenissen genereerden. De *performane*e verschoof van *backstage* naar *frontstage*. De gedichten die in 1730 gepubliceerd werden, lieten er via associaties met drek en stank geen misverstand over bestaan dat sodomie het land en zelfs het universum verontreinigd had. Waar sprake was van collectieve schuld, waren executies oefeningen in gemeenschappelijke boetedoening, waaraan ook de gedichten utdrukking gaven, en waren veroordeelden zoenoffers die de balans in het universum moesten herstellen. De gedichten getuigden in dezen ook van een opvallende empathie. In 1798 zou de al genoemde Samuel Rijnhart een ideale veroordeelde blijken te zijn: op het aanhoren van zijn vonnis zei hij zijn rechters dat ze een zware zonde zouden hebben begaan als ze anders geoordeeld zouden hebben en hij stapte met 'voorbeeldelose tranquiliteit' in de eeuwigheid.[58] Omdat bovendien iedereen tot sodomie kon vervallen, werden de openbare executies reinigingsrituelen die, zoals Mary Douglas heeft aangegeven, dienden tot wederzijdse uitdrijving.[59] Erving Goffmans *audience* kreeg zo een hele andere rol dan het ten tijde van de maskerade van het weten had gehad. Niet alleen de dader maar de verlangens die bij iedereen althans in potentie aanwezig werden geacht en die niemand op eigen kracht kon weerstaan, moesten uitgebannen worden. 'Verbreek het hoofd van hen, die dus, dees vuylheid styven, en wek heel Nederland op tot algemeen berouw.'[60]

Gewoonlijk werden sodomieten aan een paal gewurgd. Hangen, wurgen, onthoofden, breken op het wiel, zogeheten spiegel straffen (bijvoorbeeld met een pop in de armen in geval van infanticide, of een doodstraf *ad actum proximum* (die met een strop om de hals niet uitgevoerd werd) refereerden aan klasse, gender, professie en de aard en ernst van een misdrijf. Onthoofding gold als de minst infamerende wijze van executie die in voorkomende gevallen werd toegepast op mensen uit hogere klassen of soldaten. Voor sodomieten werd ze in 1730 explicieter te eervol geacht, al werden er dat jaar wel een paar soldaten wegens sodomie onthoofd.[61] Wurgen was een straf die gewoonlijk werd opgelegd aan vrouwen die een kapitaal misdrijf hadden begaan, of aan mannen die bijzonder lafhartige misdrijven of hoogverraad hadden gepleegd. Sodomieten, zo was de boodschap die vanaf het schavot werd uitgedragen, waren lafhartig en verraderlijk; derhalve onmannelijk en verwijfd.[62]

57 Van der Meer, *Sodoms zaad*, 446-451. Ook aldaar voor een vertooganalyse waarin aandacht voor kwesties als macht, waarheid en kennis.
58 Aldus de Haagse schout aan zijn Utrechtse college: UA, Gerecht van de stad Utrecht 703-8-46946 Criminele Informaties en Sententies (oktober-december 17972).
59 Mary Douglas, *Purity and Danger*.
60 *Alle de Copyen*, 130.
61 NA, Raad van State 1.01.19 - 7961 Ingekomen Missiven.
62 Van der Meer, *Sodoms zaad*, 196-211.

Juist het niet-mannelijke van sodomieten zou in de loop van de achttiende eeuw steeds sterker benadrukt worden. In 1730 werd al van ene Jurriaan Bakbandt verteld dat hij op 'sijn jan mijsjes' sprak,[63] en schreef Weyerman, 'ook is den toon, de uytspraak van de meesten, gelyk aan den teem van een oud wyf, des hun tong den inborst van het binnenste immer zal verklikken.'[64] Later die eeuw werden dat soort uitspraken frequenter: men kan 'het de luijden aansien aan dat er geen baard op de koonen groeyt, dat de oogen hoeragtig zijn, de taal lijmende en de gang draijende', beweerde begin jaren vijftig een knaap die heren tegen vergoeding gediend had.[65] Franciscus Lievens Kersteman had het een decennium later in zijn Rechtsgeleerd Woordenboek over 'die verwyfde houding, dat lodderig oog en die bleeke hoere kaaken, die men genoegzaam in alle deze onmenschelijke menschfen gewaar word, die zelfs in zommige invloed op de spraak heeft.' Hij meende zelfs dat verwijfdheid de straf was die dit soort mensen - gelijk het woord van Paulus (Romeinen 1: 27) in zichzelf ontvingen en ze aan hun omgeving deed kennen, aldus Lavaters fysionomie concretiserend waar het sodomieten betrof.[66] Tezelfdertijd begonnen strafrechtshervormers in navolging van Cesare Beccaria te pleiten voor afschaffing van de doodstraf. Waar verlichte denkers elders pleitten voor decriminalisering van sodomie - vooral vanwege het juridisch misbruik dat van strafbepalingen werd gemaakt - stelden hervormers in Nederland voor sodomieten in vrouwenkleren op het schavot te geselen en ze in vrouwengevangenissen op te sluiten, waaruit ze dan zo nu en dan in hun infame kledij door de straten gevoerd zouden moeten worden.[67]

Toe-eigening en transformatie: iets dat natuurlijk en den mensch eigen is

Uit processen in de tweede helft van de achttiende eeuw wordt duidelijk dat er in de tussenliggende jaren een proces van toe-eigening had plaatsgevonden dat een proto homoseksueel zelfbewustzijn had voortgebracht, terwijl homoseksueel verlangen in toenemende mate gezien werd als een kenmerk van een afzonderlijke categorie mensen. Van een man die 'er ook heet op was'[68], of 'wiens wagen ook niet recht ging'[69], zoals verdachten in 1730 dat over elkaar zeiden, was een sodomiet vanaf het laatste kwart van de achttiende eeuw iemand geworden 'die van de famielje' was,[70] en kon aan het einde van de achttiende eeuw de een het tegen de ander hebben over verlangens die ze met duizenden anderen deelden. Iedereen weet dat 'zulke snoodaards

63 SA, Schout en Schepenen 5061-536 Secreet Confessieboek, 35v.
64 Weyerman, *Historische bedenkingen*, 74-75.
65 UA, Gerecht van de stad Utrecht 702-7-2244 Criminele Papieren 17501, kopie verhoor uit Delft van Jan ten Engel, 18 mei 1750.
66 Kersteman, *Hollandsch rechtsgeleerd woordenboek*, 528.
67 Van der Meer, *Sodoms zaad*, 404-408.
68 SA, Schout en Schepenen 5061-536 Secreet Confessieboek, 43Nr.
69 NA, Hof van Holland 3.03.01.01 - 5420.3 Criminele Papieren, dossier Jacobus Backer 23 mei 1730.
70 Zie brief in NA, Hof van Holland 3.03.01.01 - 5515.1 Criminele Papieren, dossier Gerardus van Amerongen.

openlijk onder huns gelijken, van hunne verfoeijelijke lusten spreken, als van iets dat

natuurlijk en den mensch eigen is', aldus een dominee in 1817 naar aanleiding van de hiervoor genoemde moord op een jonge chanteur.[71] Het groepsbewustzijn leverde niet alleen een fraai zelfbeeld: je kon weinig staat maken op mensen, schreef ene Jan van Zaanen in 1825 met een onverbloemd nichterig commentaar aan een geliefde, 'want de valsheid is groot onder de mensch en vernaamlyk onder de familje. Die zijn al heel vals, de goede niet te naa gesprooken.'[72]

De reinigingsrituelen in 1730 waren in zoverre succesvol geweest dat later in de achttiende eeuw de uitdrijving van eigen potentiële verlangens nauwelijks nog een punt was. Ook bij de vertegenwoordigers van de justitie had het idee postgevat dat sodomieten een aparte categorie vormden en dat het om een - wellicht morele - ziekte van een niet te genezen, maar beperkte groep ging die overigens nog steeds door zware straffen in toom gehouden diende te worden, temeer daar 'de ondervinding heeft geleerd, dat de neiging tot de onnatuurlijke zonde doorgaans die schandvlekken bijblijft tot in hunnen ouderdom.'[73]

Gevolg van dit al was dat later in de achttiende eeuw ook de executie van sodomieten nauwelijks nog met gemeenschappelijke boetedoening van doen had, maar dat veroordeelden toen nog louter voor eigen daden moesten boeten. Daarmee had ook de staatsopvatting zich gewijzigd. Niet langer was de Republiek een staat die door soberheid uitdrukking was van Goddelijke wil. In navolging van Montesquieu schreef de al eerder aangehaalde anonymus in 1777 dat sodomie de mannelijke kracht en daarmee de sterkte van de staat ondermijnde. Sodomieten waren 'lieden ... die reeds voor haarzelve voor den staat verlooren zyn. ... 't Manlykgeslagt word verzwakt, verwyft en onbekwaam gemaakt tot iets groots te ondernemen.'[74] Bronnen kunnen in deze misleidend zijn - ze variëren van gedichten in 1730 tot bijvoorbeeld ooggetuigenverslagen bij lichaamsstraffen als het geselen van sodomieten in 1796 - maar ze suggereren dat in plaats van een sober zelfs angstig publiek dat ook deelnam in het lot van de veroordeelden, een uitzinnige meute kwam die het geselen van veroordeelde sodomieten met het scanderen van 'raak wat, raak wat' begeleidde.[75]

Afgezien van een groepsbewustzijn, blijken sodomieten vanaf het midden van de achttiende eeuw ook andere ideeën over oorzaken van hun eigen gedrag ontwikkeld te hebben - waarbij ze juist de oorspronkelijke etiologie die de nadruk had gelegd op verlies aan zelfcontrole hadden aangepast. Sodomie stond in de tweede helft van de achttiende eeuw nog steeds voor verlies aan zelfcontrole, maar ze was niet langer aan individueel of collectief hedonisme te wijten: ze was aangeboren. 'Het is een zwakte [die] met ons aangebooren is. God heeft immers geen mens tot de verdoemenis geschapen', schreef Jan van Zaanen in 1825 aan zijn geliefde. De eerder genoemde domi-

71 Vink, Geschied- en zedekundig verhaal, 43.
72 NA, Hooggerechtshof 2.09.17 - 395 Processtukken Correctionele Zaken 1258.
73 Ibidem, 664 Adviezen op Requesten om Gratie 1.
74 Nadere Bedenkingen, 8-9.
75 Geciteerd bij Myriam Everard, Ziel en zinnen, 166.

nee Klink die zich midden jaren vijftig van de achttiende eeuw voor zijn homoseksuele gedrag moest verantwoorden voor het Hof van Holland, zou zelfs getuigen verteld hebben zijn verlangens geërfd te hebben van zijn moeder die een buitengewoon grote lust voor haar echtgenoot zou hebben gevoeld tijdens haar zwangerschap. Hij maakte daarbij gebruik van inzichten die veronderstelden dat lust- en onlustgevoelens van zwangere vrouwen allerlei ongewenste effecten op de ongeboren vrucht konden hebben. Rechters en aanklagers deelden dit soort (pre-)wetenschappelijke inzichten,[76] maar het feit dat de dominee dit op sodomie toepaste dreef hen bijna tot razernij.[77] Hier hadden ze tenslotte nauwelijks verweer tegen.

In de toe-eigening kreeg tenslotte ook de veronderstelde vrouwelijkheid van sodomieten een plaats. Jan van Zaanen was niet de eerste die het woord 'zwakte' gebruikte voor zijn aangeboren gebrek aan zelfcontrole. Zwakte is in deze context ook geen gender-neutrale term. Gebrek aan zelfcontrole was nog steeds vrouwelijk en zwak, als ze zich in mannen manifesteerde was ze een aangeboren vrouwelijke zwakte die in homoseksueel gedrag resulteerde. Het zou de basis worden voor latere negentiende en vroeg twintigste-eeuwse 'wetenschappelijke' theorieën over de derde sekse en 'sexuellen Zwischenstufen' tussen man en vrouw. Misschien meer dan ooit betekende dit wel dat mannen die naar mannen verlangden zichzelf achter een masker moesten verbergen. Vrouwelijke mannen werden sneller herkend als sodomieten. Terwijl aanvankelijk mannen vooral geweld van hun omgeving te vrezen hadden als ze op heterdaad betrapt werden of mensen 'aandeden' die daar niet van gediend waren, kregen 'verwijfde' mannen in de tweede helft van de achttiende eeuw te maken met willekeurig geweld.[78]

In de loop van de negentiende eeuw werd (homo)seksualiteit in toenemende mate het domein van medici en seksuologen. Na een eeuw van vervolgingen in Nederland trad hier echter opnieuw een stilte in. Van originele Nederlandse bijdragen was in het medisch/seksuologisch debat over homoseksualiteit geheel geen sprake. Aan het begin van de twintigste eeuw werd er in het Nederlandse parlement en onder juristen gesproken over het *crimen nefandum* alsof er nooit iets anders bestaan had. De eerste homo-organisatie die in 1912 hier werd opgericht stelde zich eerst en vooral ten doel de stilte doorbreken.[79] En ook Charley van Heezens *Het masker*, suggereerde, zij het in andere termen dan bijna twee eeuwen eerder het geval was geweest, dat er een, het hele land omvattende, maskerade aan de gang was:

76 H. Roodenburg, 'The maternal imagination'.

77 Pieter Loens, die tijdens de (ongebruikelijke) ordinaris procdure de procueur van het Hof van Holland bijstond, publiceerde na afloop van het jaren durende proces in 1760 zijn *Regtelijke aanmerkinge*, dat overigens Klink niet met name noemde, waarin hij zich gedwongen voelde na te gaan of de man gelijk kon hebben met zijn bewering over zijn moeder. Hij kwam er niet uit. Overigens is Klink uiteindelijk veroordeeld tot verbanning uit Holland, Zeeland en Utrecht. Er was behalve wat handtastelijkeheden nauwelijks enig bewijs voor concrete seksuele misdragingen van zijn kant. In een gebruikelijke extraordinaris procedure zou de man nooit veroordeeld zijn.

78 Van der Meer *Sodoms zaad*, 327-339.

79 Van der Meer, *Jhr. mr. J.A. Schorer*, 20-22, 171-173.

Er was iets tragisch, maar toch ook iets bijna-komisch in: te weten, dat je met honderden mensen omging, die er niet het geringste idee van hadden, dat je zo heel anders was. En dat niet zo'n heel enkele, maar talloos velen. Volgens schatting in Holland alleen al twintigduizend. Hoe was 't mogelijk? Twintigduizend, die, als hij, innerlijk heel anders voelden en leefden dan zij uiterlijk toonden. En de buitenwereld, die dat maar gewoon niet zag, niet wist. Of wilden zij niet zien, niet weten? Twintigduizend! Als die eens allen tegelijk hun masker aflegden! Wat zou men verbaasd zijn. Hij, en hij, en zij... Wie had dat gedacht? Maar dat kon natuurlijk niet. Zij moesten het blijven dragen.[80]

Over de auteur
Theo van der Meer (1950) studeerde Nederlandse Taal- en Letterkunde aan de Universiteit van Amsterdam. In 1995 promoveerde hij cum laude aan de Rechtenfaculteit van de VU op het proefschrift *Sodoms Zaad in Nederland*, waarvoor hij een prijs kreeg van de Stichting Premium Erasmianum voor buitengewone dissertaties in de geesteswetenschappen. Hij heeft sinds zijn promotie diverse projecten gedaan onder andere aan de University of Chicago, San Francisco State University, en het IISG in Amsterdam. In 2007 publiceerde hij de biografie van Jr. Mr. J.A. Schorer, in 1912 oprichter van de eerste homorechten-organisatie in Nederland. Hij werkt thans voor het Meertens Instituut aan een biografie van P.J. Meertens.

Geraadpleegde bronnen en literatuur

Nationaal Archief (NA), 3.03.01.01 Hof van Holland: 5661 Criminele Sententies; 5420.3, 5472 Criminele Papieren.
Idem, 2.09.17 Hooggerechtshof: 395 Processtukken Correctionele Zaken 1258
Idem, 1.01.19 Raad van State: 7961 Ingekomen Missiven.
Stadsarchief Amsterdam (SA), 5029 Burgemeersters: 108 Missiven van Gedeputeerden ter Dagvaart.
Idem, 5061 Schout en Schepenen: 536 Secreet Confessieboek
Utrechts Archief (UA), 702-7 Gerecht van de stad Utrecht: 2244 Criminele Papieren 1730^{1}, 1731^{1}, 1750^{1}
Idem, Gerecht van de stad Utrecht 703-8: 469^{46} Criminele Informaties en Sententies (oktober-december 1797^{2}).
Idem, 233 Staten van Utrecht: 3516 Secrete Notulen
Haags Gemeentearchief (HGA), 351 Gemeentesecretarie Rechterlijk Archief 11 Resoluties

Alle de copyen van indagingen als mede alle de gedichten op de tegenwoordige tyden toepasselyk (Amsterdam 1730).
Alan Bray, *Homosexuality in Renaissance England* (London 1982).

80 Charley van Heezen [J.H. François], *Het masker*.

Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (London 1978).
Henricus Carolus van Byler, *Helsche boosheit of grouwelijkse sonde van sodomie* (Groningen 1731).
Terry Castle, *Masquerade and Civilization: the Carnivalesque in Eighteenth-Century English Culture and Fiction* (Stanford 1986).
Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London/New York 1989).
Myriam Everard, *Ziel en zinnen. Over liefde en lust tussen vrouwen in de tweede helft van de achttiende eeuw* (Groningen 1994).
Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York 1959).
Groot Placaet-boek. *Inhoudende de placaten en ordonnantien van de ... Staten Generaal der Verenigde Nederlanden, ende van de ... Staten van Hollandt ende Westvrieslandt*, IV 's Gravenhage, Amsterdam, 1683-1794.
('s-Gravenhage/Amsterdam 1705-1797).
Charley van Heezen [J.H. François], *Het masker* (Den Haag 1922).
G. Herdt, 'Representations of homosexuality: an essay on cultural ontology and historical comparison', part I, *Journal of the history of sexuality* 1 (1991) 3, 481-504; part II, Idem, 4, 603-632.
Jacobus Hondius, *Swart register van duysent sonden* (Amsterdam 1679).
Franciscus Lievens Kersteman, *Hollandsch rechtsgeleerd woordenboek* (Amsterdam 1768). 'Korte historische en oordeelkundige over de sodomie', *Europische Mercurius* (1730) I, 265-314.
Thomas Laqueur, Making sex. *Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge/Massachusetts 1990).
H, J. Lewandowski & P.K. van Dranen, *Beschavings- en zedengeschiedenis van Nederland*. (Amsterdam 1930).
Pieter Loens, *Regtelijke aanmerkinge omtrent eenige poincten concernerende de execrabele sonde tegens de natuur* (Rotterdam 1760).
Theo van der Meer, *De wesentlijke sonde van sodomie en andere vuyligheeden. Sodomietenvervolgingen in Amsterdam* 1730-1811 (Amsterdam 1984).
Theo van der Meer, *Sodom zaad in Nederland. Het ontstaan van homoseksualiteit in de vroegmoderne tijd* (Nijmegen 1995).
Th. van der Meer, 'Premodern origins of modern homophobia and masculinity', *Sexuality Research & Social Policy, Journal of the NSRC*, I (2004) 2, 77-90.
Th. van der Meer, 'Sodomy and its discontents: discourse, desire and the rise of a proto-something in the early modern Dutch Republic', *Historical Reflections / Reflexions Historiques* 33 (2007) 1, 41-67.
Theo van der Meer, *Jhr.mr. J.A. Schorer 1866-1957. Een biografie van homoseksualiteit* (Amsterdam 2007).

Coenraat Mel, *Het gruwlyk Sodom gestraft, ter waarschuwinge aan Israel voorgestelt*. (Amsterdam,1731). *Nadere bedenkinge over het straffen van zekere schandelyke misdaad (Amsterdam 1777). Resolutien van de heeren Staten van Holland en Westvriesland* (1730).
Herman Roodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de Gereformeerde Gemeente van Amsterdam 1578-1700* (Hilversum 1990).
H. Roodenburg 'The maternal imagination. The fears of pregnant women in seventeenth-century Holland', *Journal of Social History 21* (1988) 4, 701-716.
Claudia Schoppmann, *Days of Masquerade:Life Stories of Lesbians during the Third Reich* (New York 1996).
Dorothee Sturkenboom, *Spectators van hartstocht. Sekse en emotionele cultuur in de achttiende eeuw* (Hilversum 1998).
R. Trumbach, 'London's sodomotes: homosexual behavior in the eighteenth century', *Journal of Social History* 11 (1977) 1, 1-33.
E. Tseëlon, 'Masquerades and identity', in: Efrat Tseëlon, *Masquerade and Gender. Essays on Gender, Sexuality and Marginality* (London 2001).
A.Vink, *Geschied- en zedekundig verhaal, omtrent J.C. Klanck aan onnatuurlijke zonde en moord schuldig* (Amsterdam 1817).
Jacob Campo Weyerman, *Godgeleerde, zeedekundige en historische bedenkingen over den text des apostels Pauli (Rom. 1-27)* (Amsterdam 1730).

Recensie

Geloof, geluk en chaos

Ernestine van der Wall en Leo Wessels (ed.) *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*. Nijmegen: Van Tilt, 2007, 454 pp.; M.C.M. de Baar, *Order, Change and Chance in the European Perspective on Nature (1600-1800)*. Diss. R.U. Groningen, 2007, 330 pp.; Peter Buijs, *De eeuw van het geluk. Nederlandse opvattingen over het geluk ten tijde van de Verlichting*, 1658-1835. Diss. UU; handelseditie: Hilversum: Verloren, 2007, 288 pp.

In 2007 was het tien jaar geleden dat te Leiden het Centrum voor de Studie van Religie en Verlichting werd opgericht. Om dit niet ongemerkt voorbij te laten gaan, gaven Ernestine van der Wall en Leo Wessels een bundel uit met drieëntwintig (!) artikelen, geschreven door achttien auteurs. De weerklank die het voor deze bundel gekozen thema heeft gevonden, is dus groot geweest. Wie vijftien à twintig jaar geleden op zoek was gegaan naar specialisten om een bundel samen te stellen over religie en Verlichting - en dat dan nog eens in Nederland - was ongetwijfeld vooral op veel beleefde uitvluchten gestuit. Want het is niet zo lang geleden dat het onder historici als een gepasseerd station werd beschouwd om de Verlichting steeds maar weer met godsdienst in verband te brengen. Wisten we inmiddels niet hoe het zat met die twee in Nederland, dat wil zeggen in de Republiek? Het ontbrak hier aan relevant substantieel radicalisme. In plaats daarvan overheerste een ‘verlichte’, protestantse en beetje saaie gematigdheid. Hoewel met dit compromis tussen geloof en rede wel de sleutel leek te zijn gevonden voor de reconstructie van een specifiek *Nederlandse* Verlichting, was die conclusie zelf een beetje saai.

Inmiddels is het klimaat veranderd. Het thema heeft een geheel nieuwe urgentie gekregen en twee zeer verschillende factoren zijn verantwoordelijk voor die omslag. De eerste is wetenschappelijk van aard. In de loop van de jaren negentig verscheen vrij plotseling in Duitsland, Frankrijk, Engeland en de Verenigde Staten een reeks van academische studies, die in Nederland in 1997 aanleiding gaf tot de oprichting van het Centrum voor de Studie van Religie en Verlichting. Twee jaar later wijdde de Werkgroep Achttiende Eeuw een congres aan het thema. Behalve dat toen nog eens de rekening werd opgemaakt, werden voorzichtig nieuwe perspectieven ontwikkeld, nieuwe vergezichten geschetst. En toen verscheen, in 2001, Radical Enlightenment van Jonathan Israel (in 2006 gevolgd door *Enlightenment Contested*) en kwam een buitengewoon radicale visie op de Europese Verlichting en die in Nederland in het bijzonder voorhanden, waarin de godsdienst weer centraal stond; zij het als object van kritiek. Want de radicale Verlichting, zo betoogt Israel, was een wezenlijk seculariserende be-

weging die in haar oorspronkelijke, zuivere vorm geen ruimte bood voor compromissen met welke geopenbaarde religie dan ook. Daarbij baseerde hij zich op onderzoek over de receptie van Spinoza, Frans materialisme en de circulatie van clandestiene manuscripten dat in Frankrijk, Italië, Duitsland, maar ook in Nederland in de loop van de jaren tachtig van de vorige eeuw op gang was gekomen. Het is de grote verdienste van Israel dit tamelijk disparate onderzoek in één, coherente, interpretatie te hebben ondergebracht.

Het succes van zijn werk over de Verlichting wekt inmiddels ook wrevel. Ergerlijk is bijvoorbeeld dat de indruk is gewekt dat het aan Jonathan Israel te danken zou zijn dat wij, Nederlanders, onze zeventiende en achttiende eeuw niet collectief *vergeten* zijn. Het is waar dat ook veel Nederlands onderzoek naar de achttiende eeuw een gedetailleerd karakter draagt en in de eerste plaats individuele figuren, afzonderlijke kwesties en specifieke fenomenen betreft, maar het achttiende eeuw onderzoek is dan ook relatief jong: tot aan de jaren zeventig van de vorige eeuw overheerste de aandacht voor de zeventiende eeuw vrijwel volledig. Het oude verwijt aan Nederlandse historici, dat zij te weinig proberen grote, synthetische studies te schrijven over ons verleden, zoals Jonathan Israel en Simon Schama dat hebben gedaan, is inmiddels niet langer aan de orde, want juist de afgelopen jaren zijn dikwijls zeer ambitieuze syntheses gewijd aan de Gouden Eeuw door Marijke Spies en Willem Frijhoff, Maarten Prak en A.Th. van Deursen, en aan de Zilveren door Joost Kloek en Wijnand Mijnhardt, en niet te vergeten Niek van Sas.

Vergelijkbare wrevel valt onder vakgenoten te constateren over de manier waarop nu al enige jaren een beroep wordt gedaan op de Verlichting door columnisten, essayisten en politici. Het historische Verlichtingsonderzoek heeft door het huidige, polemische heen en weer geschrijf vóór of tégen de Verlichting sinds ‘Fortuyn’, ‘9/11’, de moord op Theo van Gogh en het vertrek van Ayaan Hirsi Ali, een geheel nieuwe lading gekregen. Daarmee komt de tweede factor in beeld die *Een veelzijdige verstandhouding* een bijzondere urgentie verleent. Volgens de redacteuren van deze bundel valt sedert enige jaren een toenemende belangstelling voor religie te constateren, ook in het seculiere Westen. Hoe reëel dit verschijnsel is, valt nog te bezien, maar vast staat in elk geval dat veel historici zich met name ongemakkelijk voelen over de manier waarop talloze zelfbenoemde proponenten van *de* Verlichting met name *de* Islam de afgelopen jaren te grazen hebben genomen en daarmee vooral de dikwijls laag opgeleide, arme aanhangers van die godsdienst in de oude wijken van de Randstad. Inmiddels lijkt de storm weer te zijn gaan liggen, maar deze hedendaagse Verlichtingscolumnisten konden slechts bij uitzondering op enige vertrouwdheid met de achttiende eeuw worden betrapt, en zeker nadat de radicale Verlichting sommige opiniemakers begon te inspireren in hun kruistocht tegen één bepaalde godsdienst in het bijzonder, zouden we wel eens uit het oog kunnen verliezen dat uitgerekend Spinoza en Bayle, de zeventiende-eeuwse kampioenen van die radicale Verlichting, met name radicaal waren in hun pleidooi voor *tolerantie*. En meer in het algemeen dat hun beoordeling van religie

zich niet laat reduceren tot slogans, laat staan tot strijdkreten.

Niet dat moderne critici van de Verlichting het er in de media zoveel beter van af brachten, want wie blijk gaf van sympathie voor de Verlichting werd al snel afgeserveerd als *Verlichtingsfundamentalist* - niet alleen een *contradictio in terminis*, maar ook een intellectuele jij-bak van jewelste. Toch is het te gemakkelijk het bij de constatering te laten dat het moderne Verlichtingsdebat onvoldoende geïnformeerd en uitsluitend ideologisch gemotiveerd zou zijn. Al was het maar omdat heel het twintigste-eeuwse Verlichtingsonderzoek in meer of mindere mate ideologisch geïnspireerd is geweest. Van Ernst Cassirer tot Peter Gay en van Franco Venturi tot Jonathan Israel stond steeds ook iets anders op het spel dan het duiden van achttiende-eeuws denken en doen. Hun eigen, persoonlijke en dikwijls politieke inspiratie bood al deze grote historici om te beginnen een *perspectief* en resulteerde uiteindelijk in een visie. Maar niet de geringste functie van die imponerende visies is uiteraard het debat onder de specialisten op gang te houden.

Welke houding dient die specialist in te nemen te midden van het politiek gekrakeel, het geraas op de opiniepagina's en ten opzichte van de *grands récits* van hun beroemde collega's? Het antwoord van de auteurs die hebben bijgedragen aan *Een veelzijdige Verlichting* is duidelijk: zij gaan dóór met het leveren van nauwgezette studies, waarin het detail niet aan de visie wordt geofferd en waarin de nuance niet ten prooi valt aan de ideologie, ook als dat niet tot eenvoudig samen te vatten conclusies leidt. De opzet van deze bundel is dan ook de Verlichting op te vatten als een dynamisch, 'multidimensioneel' proces, dat in zijn historische, locale context dient te worden gesitueerd, dat wil zeggen in de Republiek. Zo vervolgt de Inleiding met een zeer uitvoerige schets van het politieke en godsdienstige *Umfeld* waarbinnen de Nederlandse interactie tussen religie en Verlichting haar beslag kreeg. De afzonderlijke bijdragen zijn onderverdeeld in zes secties: over rede, geloof en bijgeloof; over godsdienstig liberalisme en geestdrijverij; over Verlichting en verdraagzaamheid; Verlichting en maatschappij; de verhouding van kerk en staat; en tenslotte over Verlichting en Anti-Verlichting. Bijzonder aardig is wel, dat alle artikelen worden vergezeld van korte tekstfragmenten van de behandelde auteurs. Zo zijn aan de eerste sectie passages uit het werk van Anthonie van Dalen, Balthasar Bekker en Jacob Leydekker toegevoegd. De strekking is duidelijk: aangevuurd door filosofisch rationalisme, wordt in de vroege Verlichting een aantal pogingen ondernomen het geloof te zuiveren van bijgeloof, maar voortdurend loeren de risico's van overmatig vertrouwen op de rede. Spinoza geldt al spoedig als de verpersoonlijking van dit gevaar.

Niet de minste van de vragen die *Radical Enlightenment* oproept, luidt waar in de Republiek na pakweg Van Leenhoff nog aanhangers van Spinoza gevonden kunnen worden. In *Een veelzijdige verstandhouding* ontbreken ze in elk geval: in de tweede sectie zien we hoe in de loop van de achttiende eeuw de Verlichting haar vroege, scherpe kantjes kwijtraakt om vervolgens een plaats te krijgen *binnen* de gereformeerde kerk. Het rumoer rond liberale predikanten als Anthonius van der Os en de geschiedenis

van de lutherse spectator De zedemeester der kerkelyken (1750-1752) laten zien dat dit proces van modernisering niet zonder slag of stoot verliep, maar inmiddels werd het krachtig ondersteund door stoutmoedige journalisten als de auteur van De snelziende Lynceus (1748-1749), die zijn landgenoten opriep toch vooral 'het Gezond Verstand' te aanbidden. Diezelfde *common sense* moest uiteraard niets hebben van eigentijdse fenomenen als de Nijkerkse 'geestdrijverij' en kon flink uithalen tegen machtsmisbruik van dominees.

Maar hoe ver ging die kritiek? Waarschijnlijk het beruchtste document uit het midden van de achttiende eeuw is *De godsdienst zonder bijgeloof* (1752) van Pieter Bakker, voormalig kousenkoopman uit Amsterdam, met wie het niet goed zou aflopen, maar wiens deïsme, in vergelijking met het radicalisme uit de tweede helft van de zeventiende eeuw, nog een gematigde indruk maakt. Dezelfde conclusie dringt zich op naar aanleiding van de bijdragen over het laat achttiende-eeuwse tolerantiedebat. Dat Voltaire en Marmontel in de zogenaamde 'Socratische oorlog', bijna een eeuw ná Bayle, nog zó veel weerstand opriepen, en dat de tolerantie van katholieken, bijvoorbeeld in Vlissingen, nog zó veel te wensen overliet, lijkt vooral te bevestigen dat zelfs *common sense* zeldzaam bleef in de Nederlandse Republiek. Ook de bijdragen over de 'ingehouden Verlichting' onder Nederlandse katholieken zelf en over de gereformeerde eredienst 'als strijdperk van Verlichting' illustreren hoe beperkt de impact van de Verlichting was op het religieuze landschap van de Republiek.

Toch passeert in 'Verlichting en maatschappij' en in 'Kerk en staat' een reeks van initiatieven en historische ontwikkelingen de revue die suggereren dat de Verlichting weliswaar niet diep ingreep, maar wel breed doordrong, ook in de Republiek: gedurende de tweede helft van de achttiende eeuw ontstond namelijk een 'discours' over burgerschap, over de rechten van vrouwen, en niet te vergeten over opvoeding, waarin argumenten werden ontleend aan zowel de Openbaring als aan de Natuur. Had de fysicotheologie aanvankelijk het inherent godsdienstig karakter van de wetenschappelijke studie van de natuur bepleit, na 1750 benadrukten natuurvorsers in toenemende mate de autonomie van het wetenschappelijk onderzoek. Wanneer vervolgens, in de Bataafse Revolutie ook in Nederland het 'vrijheid, gelijkheid en broederschap' wordt geproclameerd, en wanneer ook theologen een volkomen scheiding van kerk en staat verdedigen, en wanneer het bovendien eindelijk komt tot gelijkberechtiging van de joden, wordt het wél voorstelbaar dat Isaac da Costa aan het begin van de negentiende eeuw kon vaststellen dat 'de geest der eeuw' een verlichte was. In de laatste sessie van *Een veelzijdige verstandhouding* komen Da Costa's Bezwaren tegen die geest aan bod, waarna Leo Wessels deze mooie bundel uitluidt met een historiografische overweging, waarin twee zeer uiteenlopende perspectieven op de Nederlandse geschiedenis worden geschetst, namelijk dat van Wagenaar, in wiens *Vaderlandsche historie* (1749-1759) 'vrijheid' centraal stond, en dat van Groen van Prinsterer, wiens Geschiedenis van het vaderland (1846) in een christelijk-historisch alternatief voorzag: 'twee heel verschillende beelden van één verleden werkelijkheid'.

De redacteuren van *Een veelzijdige verstandhouding* zijn niet voor de verleiding bezweken de Verlichting als een product van bepaalde tendensen binnen de religie zelf te presenteren. Twee recente proefschriften van Nederlandse bodem bevestigen de wijsheid van dat besluit, want zowel het boek van Marinus de Baar over achttiende-eeuwse natuurfilosofie als dat van Peter Buijs over het denken over geluk illustreren hoe breed en diep alleen al het ideeënhistorisch reservoir was waaruit de Hoge Verlichting kon putten. De Baar heeft het zichzelf niet eenvoudig gemaakt. Zijn boek, getiteld *Order, Change and Chance in the European Perspective on Nature (1600-1800)*, behandelt een reusachtige kwestie, waarover gedurende heel de zeventiende en achttiende eeuw met grote energie werd nagedacht en gepolemiseerd: gehoorzaamt de natuur inderdaad geheel aan de orde die God haar bij de schepping heeft opgelegd? De Baar onderscheidt twee afzonderlijke ontwikkelingen in het denken over de natuur in vroegmodern Europa die beide noodlottig zouden worden voor dit traditionele 'fixism' [Wictionary: '*(biology)*: The non-religious theory that the species alive today were identical to those of the past and that evolution does not happen']: de groeiende populariteit onder natuurwetenschappers van de gedachte dat de natuur verandert - en dat haar dus een zekere autonomie moet worden toegekend die die verandering mogelijk maakt - en de opvatting dat de natuur het product is van toeval; een opvatting die ontleend was aan de Antieken en die in de loop van de achttiende eeuw veld won.

Dat de natuur een onveranderlijke orde uitdrukt en dat alle natuurlijke verschijnselen gehoorzamen aan diezelfde orde, betekende in de regel dat de natuur de 'vindplaats' werd geacht te zijn van de goddelijke *voorzienigheid*. Die voorzienigheid werd, zoals De Baar laat zien aan de hand van goed gekozen voorbeelden uit Nederlandse, Franse, Britse en Duitse bronnen, voortdurend ingezet *tegen* de 'atheïsten' (wie dat verder ook mochten wezen), tegen de gedachte dat toeval zelfs maar bestaat, en bij gelegenheid (door Leibniz) tegen de realiteit van het kwaad. Het geloof dat de natuur de sporen draagt van 'manifest design' stond eveneens aan de basis van de natuurlijke theologie, die gedurende heel de vroegmoderne periode in hevig gevecht gewikkeld was met het antieke atomisme en zijn moderne aanhangers en het spreekt vanzelf dat hier Bernard Nieuwentijt en de fysicotheologie uitgebreid aan de orde komen. Niet dat deze vorm van theologie een lang leven beschoren was, want na Hume werd het filosofisch moeilijk vol te houden dat de constatering van orde afdoende bewijs vormde voor het bestaan van voorzienigheid, dat wil zeggen: voor een transcendente 'auteur' van die orde. Van wetenschappelijke zijde kwam daar nog groeiende twijfel bij over het statische karakter van de natuurlijke orde. Niemand ontkende die orde, ook Hume niet, maar zowel het onderzoek naar de ouderdom van de aarde en de noodzaak een verklaring te vinden voor fossielen als kosmologische overwegingen maakten de geesten rijp voor een meer dynamische natuurfilosofie, waarin zelfs de zo gevreesde notie van het 'toeval' de kop weer opstak: De Baar besteedt opvallend veel aandacht aan de dikwijls zo gesmade Franse materialisten van de radicale Verlichting. Niet de geringste verdienste van dit proefschrift is tenslotte de manier waarop in de Epiloog de brug

naar Darwin wordt geslagen en het negentiende-eeuwse evolutiedebat. Hoewel ook Peter Buijs vanuit een breed, Europees perspectief de haast obsessieve preoccupatie van achttiende-eeuwse Nederlanders in kaart brengt met de vraag naar het menselijk geluk, concentreert hij zich hoofdzakelijk op Nederlandse bronnen. Buijs staat tevens uitvoerig stil bij de achttiende-eeuwse interactie tussen gereformeerd protestantisme enerzijds en verlichte filosofie en wetenschap anderzijds. Bovendien maakt hij veel werk van de 'verwetenschappelijking' van het denken over geluk. Hij laat zien hoe aan het eind van de zeventiende eeuw naast het godgeleerde vertoog over de zaligheid van de ziel ook het aards geluk gepromoveerd werd tot een legitiem object van onderzoek: aanvankelijk, zo betoogt Buijs, stond dit onderzoek ook in de Republiek geheel in het teken van de klassieke opvatting dat geluk bestaat uit deugdzaamheid, maar tot het midden van de achttiende eeuw gold deze, onder anderen door Spinoza onderschreven visie, als te radicaal. Pas toen zij onder invloed van met name de spectators haar seculariserende connotaties verloor, werd zij *salonfähig* om aan het eind van de achttiende eeuw vervangen te worden door een 'mensbeeld' waarin de nadruk lag op de sociale en politieke eisen die verlicht burgerschap zou stellen aan het individu. Bovendien nam na 1780 de belangstelling toe voor de factoren die zouden kunnen bijdragen aan de meer persoonlijke aspecten van menselijk geluk, zoals die in het huwelijk, een enkele keer in seksualiteit en in 'authentieke' vriendschap werden vermoed. Volgens Buijs was hier wel sprake van een zekere 'spanning' met de tendens het geluk van de burger te koppelen aan zijn maatschappelijke bestemming, maar betrof het uiteindelijk 'twee kanten van dezelfde medaille'. De geleidelijke receptie van de kantiaanse plichtethiek luidde aldus Buijs tenslotte de teloorgang in van de obsessie met het geluk. (Een beetje sneu is het wel: *wordt* dan eindelijk het moderne 'ik' ontdekt, moet dat ik meteen van alles en nog wat.)

Zo verschenen in 2007 binnen enkele maanden tijd drie fundamentele, Nederlandse studies over religie, de kosmos en de mens, zoals die in de achttiende eeuw respectievelijk werden beleden, bestudeerd en geïnstrueerd. Erudiete studies waarin het detail gekoesterd wordt en de grote visies zorgvuldig worden gewogen. Eenvoudig samen te vatten zijn ze niet en ze geven evenmin aanleiding tot het ontrollen van spandoeken, maar sinds wanneer is dat een bezwaar?

Wiep van Bunge

[2009/2]

Heinekenprijs Jonathan Israel
Foreword
Wijnand W. Mijnhardt

On 3 October 2008, the Descartes Centre at Utrecht University in collaboration with the Werkgroep Achttiende Eeuw organized a festive colloquium on the occasion of the awarding of the Dr. A.H. Heineken Prize to Professor Jonathan Israel of the Institute for Advanced Study in Princeton. The Heineken prize, established in 1990, is administered by the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. It is awarded bi-annually to outstanding researchers in the historical sciences. Israel was honoured 'for his vitally new perspective on the history of the Enlightenment'. The Royal Netherlands Academy has a special relationship with the Enlightenment topic. The first Heineken prize winner, Peter Gay of Yale University, in 1990 received his award for his groundbreaking synthesis *The Enlightenment: an Interpretation* (1965-1970). Jonathan Israel already for a very long time has been recognized as a great historian of Early Modern Europe, the author of many books on an impressive variety of historical subjects. From the late 1970s onwards he published on colonial politics in Mexico, the Jews in early modern Europe and world trade in the age of mercantilism. His rise to fame for a larger audience than the specialist historian was the publication in 1995 of *The Dutch Republic: its rise, greatness and fall, 1477-1806*, a 1000 page bestseller that still is one of the best surveys of early modern Dutch history available.

However, it is not for these influential books alone that Israel was awarded the Heineken Prize. The admiration of the Royal Academy Jury for the Heineken Prizes focuses on his work on the European Enlightenment that has captured the imagination of a large audience, layman and specialist alike. Jonathan Israel does not like the small monograph and the two books of the Enlightenment trilogy he has already published equally number about a 1000 pages each. In the first one, published in 2001 and entitled *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity* (1650-1750), he laid the foundations, presenting the Dutch Republic as the cradle in which Descartes and Spinoza found a host of followers and tried to establish the hegemony of reason over religion. In the second volume, published in 2006 and entitled *Enlightenment Contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man* (1670-1752), he charted the triumph of a Spinozist and radical Enlightenment throughout continental Europe, and in the third volume, which is now under preparation and provisionally entitled *Democratic Enlightenment: philosophy and the making of the modern world (1750-1790)*, he will tackle the issues of political rights and social equality.

Why is Jonathan's Israel's work important? The reasons can be summarized under two headings. First of all he has presented a new geography for the Enlightenment. Its origins shifted from Voltairean France and the England of Locke and Newton to the

‘Randstad’, the region made up by Amsterdam, Utrecht, Rotterdam and The Hague, in the Dutch Republic. But the timetable has also shifted. According to accepted wisdom in Enlightenment historiography, the radical phase of the movement only occurred in the second half of the eighteenth century, just prior to the French Revolution. But as Israel points out, time and again, its radicalism was there from the beginning in the Spinozist circles of the Dutch Republic. Jonathan Israel was not the first to focus on the importance of the Dutch Republic. American historians such as Margaret Jacob and a host of Dutch researchers such as Wim Klever, Theo Verbeek and Wiep van Bunge already had published widely on the subject, but his work easily surpasses theirs in scope.

Jonathan Israel's well written books are not just the specialist's fare. He made the Spinozist Enlightenment into a history that matters, a history that is politically relevant, as in his view the early radical Enlightenment already embodied all decisive elements of modern democratic, secular and tolerant society. No wonder that his work has also found large audiences outside the circles of Enlightenment historians, especially in Western Europe where as a result of large-scale immigration politicians, philosophers and citizens alike are forced to rethink and even reinvent the society they live in. For many of them Jonathan Israel's Enlightenment exemplifies the will to transform the world through ideas and politics, a mission we all need to contribute to if we want to keep the Enlightenment as the quintessence of Western liberal thought alive.

Great books almost automatically become the subject of great debates and Jonathan Israel's work is no exception. The more so as he seeks debate, enjoys it and thrives on it. We therefore decided that we could honour his work best by inviting a few Dutch historians to comment on parts of his work. Wiep van Bunge of the Erasmus University of Rotterdam focused on issues related to the first volume of the Enlightenment trilogy, Joris van Eijnatten of the Free University of Amsterdam questioned some central themes of *Enlightenment Contested* and Wyger Velema examined Jonathan Israel's work on Dutch political patriotism in the second half of the 18th century. Jonathan Israel responded to these criticisms in ‘Toleration, Spinoza's “realism” and Patriot modernity: replying to Van Eijnatten, Van Bunge and Velema’. Before the Dutch commentators got the floor, Jonathan Israel delivered the A.H. Heineken lecture 2008, the privilege of those awarded the prize: ‘Equality and Inequality in the late Enlightenment’.

I want to thank the editors of *De Achttiende Eeuw* for their willingness to accommodate the papers of this colloquium.

Equality and Inequality in the late Enlightenment

Jonathan Israel

By the 1770s and 1780s, the basic split in the Enlightenment between its two warring wings, moderate and radical, had become much more obvious to the reading public than it had been earlier. This was partly due to the polarizing effect in Europe and also in Ibero-America of the American Revolution with its rhetoric of human rights and representing the people and the growing impact of the pre-1789 incipient popular democratic tendencies welling up in several parts of Western Europe, especially Switzerland, the Netherlands and Britain. But it was partly due also to the internal logic of the intensifying philosophical and theological battle within the Enlightenment arena itself. In German-speaking countries it was especially the public feuding over Spinoza and his writings, the so-called *Pantheismusstreit* of the 1780s, that polarized intellectual opinion into radical, moderate and Counter-Enlightenment blocks.

But the political and intellectual impulses should by no means be thought of as separate phenomena. Revolutionary leaders in the 1780s and 1790s in Europe (before the *Rousseauiste* reaction against the 'Revolution of reason', under Robespierre) were mostly well aware that the new revolutionary awareness of universal rights and equality was mainly the product of what was then called *la philosophie nouvelle* or *la philosophie moderne*, in Germany *die moderne Philosophie*, and in England the 'modern philosophy', a term which by the 1790s carried a very strongly negative and pejorative meaning not only in churchmen's but in most people's minds. A second, lesser but still significant root of the new ideology of equality, democracy, and full freedom of expression was the only ally 'modern philosophy' ever found in the religious camp: namely, the distilled or what might be called the 'philosophical' variant of Socinianism that developed after 1760 into a doggedly egalitarian Unitarianism associated in Britain and America with Joseph Priestley and in Germany with Carl Friedrich Bahrdt.

Besides this increasingly open split within the Enlightenment between the moderate camp built on the Lockean-Newtonian tradition, or alternatively the Leibniz-Wolffian system, on the one hand, and *la philosophie moderne*, that is radical thought, on the other, there was the rising force of the Counter-Enlightenment. On the continent, radicals often responded to the growing impact of Counter-Enlightenment rhetoric and denunciation in Germany, Britain, France, and, in Holland, by scornfully contrasting what they liked to call the 'superstition' and 'ignorance' of their opponents with the uncompromising rationality and higher moral character they imputed to *la philosophie moderne*. 'Superstition' by the 1780s, in radical (including Priestleyan) parlance, meant not just pious deference to religious leaders, that is credulity in a theological sense, but also deference to kings and aristocrats, to tradition in a social and political sense. In contrast to the 'modern philosophy', the old classical republicanism of the seventeenth and eighteenth centuries, very important in England and formative in generating the American Revolution though it was, remained aloof from the

new system of values. Indeed, it had practically nothing to do with this new universal republicanism of human rights which, indeed, in turn, was of little interest to most of the American Founding Fathers and their heirs, aside from Jefferson.

So insistent was the new ideology of universal human rights on 'philosophy' as the sole guide to truth, that it even on occasion presumed to refer to itself simply as 'la philosophie' for short. Hence, as Brissot observed, in 1782, the old republicanism still dominant in America, Britain and Switzerland cultivated its own traditions, not 'philosophical principles' which were the very life-blood of the new tendency and also concerned itself exclusively with the good of the *patria* alone 'tandis que le voeu de la philosophie est de répandre la liberté par tout l'univers'.[1] There had been all sorts of essentially conservative and reactionary republics in the past, noted Brissot, with special reference to the anti-democratic rhetoric of the oligarchic coup that toppled the democratic movement in Geneva, in 1782. None could doubt that the impact of classical republicanism remained significant. But, intellectually, this had practically nothing to do with the new republicanism of universal rights, equality and democracy as defined by 'la philosophie moderne', that is the Radical Enlightenment. 'J'ai donc raison de dire', concluded Brissot, 'que l'esprit républicain [ie. that of the new universal republicanism] suit doublement à l'esprit philosophique'.[2]

'L'esprit philosophique' in its late eighteenth-century sense was indeed the heart of the matter. It may seem a novel, unfamiliar idea to many scholars today. But the fact is that without starting with the concept of Radical Enlightenment nothing at all can be understood about the late Enlightenment, the French Revolution or the wider trans-Atlantic revolutionary consciousness and rhetoric of the 1770s, 1780s and 1790s for the simple reason that in origin - and, more importantly perhaps, in its role in the minds of the revolutionary leadership - this revolutionary awareness was essentially a philosophical construct, and a highly complex one, deriving from a long and rich tradition of clandestine thought reaching all the way back to the late seventeenth century. Meanwhile, while it is certainly correct to say that the split between radical and moderate Enlightenment became clearer and more obviously unbridgeable in terms of warring political standpoints and conflicting philosophical ideas after 1770, it did not become any clearer, at least not before around 1790, in terms of seeing who the new guiding authors and architects of the post-1770 upsurge in revolutionary thinking and publicity were. If the d'Holbach circle in Paris and others with some knowledge of the European intellectual arena grasped that Spinoza, Bayle, Toland, Collins and a whole series of more recent authors ranging from Du Marsais to Boulanger formed the original back-bone of this radical tradition, very few, even among the best-informed, knew who were the key publicists and opinion-formers responsible for the suddenly and dramatically reinvigorated, accelerating and powerful post-1770 propagation of these ideas.

1 Brissot de Warville, *De la vérité*, 257-8.
2 Ibidem, 258

This sounds paradoxical. But it makes good sense once one appreciates the historical context and looks at the various intellectual currents and factors involved. Plainly, Rousseau's *Contrat social* was one of the ingredients that went into the mix making up the potent, world-transforming new ideology of equality and democracy. Yet, *la philosophie moderne* was not in its essence *Rousseauiste*. In its heavy stress on progress, rationality and the virtues of representative democracy, it was in fact profoundly un-Rousseaustic, as it was likewise in its universalism, unrelenting intellectualism, and insistence on 'error' and credulity as the source of all evil in the world and emphasis on *l'esprit philosophique* as the supreme guide, something Rousseau (since 1757) totally rejected. It was un*Rousseausiste* furthermore in its call for full freedom of thought, minimal ecclesiastical authority and call for an unrestricted freedom of the press of the sort prevailing in France between 1789 and 1792.

If Rousseau was one ingredient, there was obviously a whole batch of others of which Mably was clearly one. In French-speaking countries, though, it was more especially Raynal's *Histoire philosophique des deux Indes* and the anonymously published *Système de la nature* which served to polarize opinion into openly opposed blocks in the 1770s and 1780s. During the French Revolution, it was frequently noted that the *Histoire philosophique*, a work originally published anonymously, in 1770, but, after 1774, generally attributed to Raynal, had been one of the chief agents defining and diffusing the new revolutionary awareness in France - and elsewhere - in the two decades before 1789. But only when Raynal himself (incomprehensibly to many) turned against the Revolution and when he was publicly denounced as a traitor to his own principles and an impostor, in 1791, was it publicly revealed that the revolutionary ideas so powerfully projected in the volumes of the *Histoire* had not been his in the first place. By the summer of 1791, it was realized, at least in France, that it was above all Diderot but also several others including Deleyre, La Grange - the latest translator of Lucretius - and d'Holbach who were responsible for the hardest-hitting parts of that best-selling work and especially the sections denouncing tyranny, oppression and the exploitation of the majority and containing its stirring call for world emancipation on the basis of freedom and equality.[3]

Equally, while several connoisseurs of such literature recognized from the outset that the no less path-breaking, best-selling and fiercely contested *Système de la nature*, also first published in 1770, and several other books closely related to it, were in some way the product of a group effort, very few were aware that d'Holbach was its principal author. Yet while hardly anyone knew who was responsible for this text, from the very first weeks of its appearance it had a sensational effect. Old and ill though he now was, the *Système* plainly had an energizing as well as disconcerting impact, for instance, on Voltaire. Writing to the Comte de Schomberg, on 5 October 1770, soon after the *Système de la nature's* public condemnation by the French royal, judicial and

3 *G.T. Raynal Demasqué*, 5-6, 20.

ecclesiastical authorities along with six other radical texts, a deeply alarmed Voltaire observed that everyone of any social or intellectual consequence had already read the book and that in Paris the *Système* had had the profoundly unsettling as well as spectacular effect of dividing 'tous les esprits' down the middle as neatly as any minuet at Versailles.[4] This was a mere eight months after the book's original publication.

With only one or two exceptions, all the many major and minor radical works of the 1770s and 1780s appeared either anonymously or under false attribution, the *Système* being attributed on its title-page to 'Mirabaud'. If Helvétius' *De l'Homme* (1773), the most notable exception, appeared with his name stated undisguised on the title-page, this was only because it appeared by his own design, and that of his brilliant and heavily implicated wife, shortly after his death in a manner intended in part as a kind of posthumous revenge on the royalist, Catholic and tradition-bound society that had persecuted him.

The gap between moderate and Radical Enlightenment had always been unbridgeable in terms of format, publication and publicity techniques no less than in philosophy, science, social thought and politics more generally. What had changed was that before 1770 Radical Enlightenment was a hidden, underground threat. Now it had emerged as a public phenomenon and one, as many saw it, of frightening power and ubiquity and an obvious challenge to the existing social and political order as well as to religion. It is scarcely surprising, therefore, that both the Counter-Enlightenment, a cultural movement rapidly gaining momentum in both Germany and France after 1770, and the now faltering moderate Enlightenment, turned their main energies after 1770 against, and focused most of their rhetoric on, fighting the radical challenge. Many leading figures of the moderate mainstream took the lead in denouncing what they saw as the rising threat of radical, democratic and egalitarian ideas. Voltaire spent the last few years of his life actively polemicizing against the materialism, proto-evolutionary biology, anti-monarchism and atheism of the *Système* and in high-lighting what he saw as the philosophical weaknesses in Spinoza's philosophy which he (correctly) saw as the root of the new challenge. Likewise, his ideological ally, Frederick the Great, with whom Voltaire exchanged many a letter on the subject of the *Système* and the danger it posed to the existing order, in the early 1770s took up his pen to fight the radical democratic upsurge, personally compiling two very indignant refutations, one rebutting the *Système* and the other the *Essai sur les Préjugés* ('Londres' [i.e. Amsterdam], 1770), another anonymously published and uncompromisingly radical and socially revolutionary work by d'Holbach and his team.

By the 1770s and 1780s, then, the radical *philosophes* were diffusing an entirely new form of revolutionary consciousness which in their minds, as the *Histoire philosophique* with its focus on the world outside Europe demonstrates with particular force, applied not to France alone, or any particular European country, but to the whole

4 Naville, *Paul Thiry d'Holbach*, 111-12; De Negroni, *Lectures interdites*, 348.

world. All the world had long suffered under the sway of tyranny, oppression, and misery, buttressed by ignorance and credulity, according to the radical *philosophes* and their popularizers in Britain, America, France, the Netherlands and Germany, men such as Tom Paine, Joel Barlow, John Jebb, William Godwin (down to the early 1790s), Sieyes, Condorcet, Brissot, Mirabeau, Volney, Manuel, Marat, Cloots, Goroni, Paape, Cerisier, Vreede, Paulus, Forster, Bahrdt, Diez, Wedekind, Knoblauch, and Wilhelm Ludwig Wekhrlin,[5] a widely-read south German Francophile materialist, neo-Spinozist and enemy of aristocracy who nurtured a particular dislike of the old oligarchic Swiss republics and the oligarchies ruling the German Imperial free cities. According to these men, all humanity required a revolution, intellectual to begin with, practical later, through which to emancipate itself. The last and most radical version of the *Histoire philosophique*, that of 1780, generalized with unprecedented and unrelenting emphasis Diderot's and d'Holbach's analysis of what was wrong with Europe and the wider world, generating for the first time in the history of humanity a world-wide call for a universal revolution, in India, Ibero-America and Africa no less than in Europe and North America, a summons which became the very emblem of philosophical modernity.

By the 1770s and 1780s, different radical writers were applying in varying degrees of detail the same basic formula forged over long years of clandestine effort by Diderot and d'Holbach to different geographical contexts. Thus, the young Volney, an uncompromisingly radical writer before as well as after 1789 and one who, later, figured among the leaders of the democratic movement in the revolutionary French National Assembly in 1789-91, a thinker highly critical of Montesquieu and positively scornful of the existing British constitution - like many French revolutionary leaders apart from Bergasse, Mounier and the pro-aristocratic faction led by Trophime-Gérard Lally-Tolendal (1751-1830) - applied *la philosophie moderne* with considerable originality to the Middle East where he spent three years learning Arabic in the mid 1780s. Volney held that apart from a few nomadic groups such as the Bedouin, Druze and Mesopotamian Turkmen, practically all the societies of the region and especially the sedentary population of the main cities and agricultural tracts had for centuries languished under a relentlessly oppressive alliance of religious and political despotism grounded on ignorance and ‘superstition’. Only a ‘grande revolution’, held Volney, could rescue the inhabitants of Syria and Egypt from the oppression, destitution, and hopelessly blind credulity and misery in which most of them - the nomadic peoples excepted - dwelt. In western Asia, he thought in 1787, this ‘grande revolution’ would begin via an armed revolt among the fiercely independent nomadic tribes of the Arabian desert.[6] It was this concern with universal emancipation based on the principle of equality and total emancipation from religious authority and censorship, and insistence on reason as the herald and architect of this emancipation, indeed on ‘philosophie’ as the basis

5 Böhm, *Ludwig Wekhrlin*, 130.

6 Volney, V*oyage en Syrie et en Egypte*, I, 183, 391-3, 436.

of all genuine emancipation and improvement, that was the signature tune of the post-1770 Radical Enlightenment and what Paine and Barlow liked to call the 'General Revolution'.

There were many very substantial differences between the new ideology of the Radical Enlightenment and the outlook of the American Revolution - and the tradition of classical republicanism - already prior to 1789. But the most important was the idea that equality and emancipation are impossible without completely changing the way of thinking of the common people. By whatever means this 'General Revolution' eventually began in the political sphere, the most vital step without which the right kind of political revolution, it seemed to the radical *philosophes* following Diderot, d'Holbach, Mably and Helvétius, was impossible, was to prepare the ground intellectually, that is make men everywhere aware of the havoc caused to human society and happiness by what they called despotism, priestcraft, ignorance, intolerance and superstition. This intellectual process, the diffusion of 'l'esprit philosophique', identified before 1789 as the crucial preparation, after 1789 was additionally recognized by the revolutionary leaders who dominated the pre-Robespierre stages of the Revolution, men like Brissot, Sieyes, Mirabeau, Condorcet, Bailly, Manuel, Cloots and Volney, as by far the most essential and important cause of the French Revolution. And in this they were again perfectly justified. For even if historians, for various reasons, some ideological, have been exceedingly slow to acknowledge it, the primary cause of the French Revolution defined as a turn towards a new world-view based on equality, individual freedom and democracy was and could only have been the pre-1789 upsurge of radical ideas.

The radical republican campaign could not hope to succeed like Voltaire's, Turgot's or Beccaria's Enlightenment by winning over monarchs and influential courtly advocates. To succeed in its goals Radical Enlightenment had no other recourse but to saturate the reading public with an astounding torrent of mostly still clandestine - except in France from 1788 - but increasingly widely propagated and in some cases (including both the *Histoire philosophique* and the *Système*) highly successful publications. Its only chance was to turn *la philosophie moderne* into the hard-hitting, effective ideology it became, and by thoroughly saturating the reading public with the new ideas, set in motion a general process rendering society more 'enlightened' and ultimately transforming the political framework of modern life. Only by pulverizing the reading public's formerly deferential and pious attitudes could Radical Enlightenment hope in the end to raise the general level of resentment against traditional social hierarchies and monarchy, undermine privilege, serfdom, slavery, and special interests, destroy ecclesiastical authority, ban religious discrimination, establish freedom of thought and expression, end the persecution of homosexuality and, at some future point, redirect the levers of government towards reforming the law and institutions, making society freer, more secure, and more equal for all.

To demolish such an edifice of oppression and prejudice as was profiled by the

Radical Enlightenment of the late Diderot, d'Holbach and Helvétius was, needless to say, a staggeringly vast undertaking. American developments were suggestive, though, of what such a 'revolution of the mind' might accomplish. European writers visiting America in the 1780s and 1790s, Brissot and Volney among them, noted that practically everyone in the new United States enjoyed at least a modicum of dignity and prosperity, as well as liberty, whereas in Europe most men and women eked out their whole lives in hardship and destitution. What this meant, held the radical enlighteners, was that most men led down-trodden and miserable lives wretched not through the natural course of things but owing to malicious exploitation and scheming by 'aristocrats', 'priests' and bankers as well as kings, and hence avoidably impoverished, dependent and oppressed. This, a truly disturbing and frightening picture if true, the moderate mainstream Enlightenment, of course, vehemently denied. For a divinely-ordained order can not be one that reduces most men to preventable degradation and penury. The entire Lockean-Newtonian tradition as well as the Leibniz-Wolffian stream in central and northern Europe and the stance of later moderate enlighteners like Voltaire and Turgot was firmly opposed to the radical perspective. Certainly, some men are rich and command while most have nothing and obey, granted Voltaire, while contesting the radical standpoint, in 1771; but this could not mean, he insisted, that they are unjustly exploited or wretched. Ranks, nobility and inequality of wealth are simply inherent in human life. The true philosopher accepts this. Most men must toil to live and while toiling have no time to be miserable or to think. Only when jolted out of their usual prejudices and beliefs do men become unhappy; and it is then that the real trouble starts. Consequently, urged Voltaire, the *philosophes* should not try to enlighten the majority but only the social and intellectual elite, a view with which his intellectual ally, Frederick the Great, wholeheartedly concurred.[7]

There can be no doubt that both the moderate mainstream and the Counter-Enlightenment retained the support of far larger numbers than the radical camp. Religious allegiance and the weight of tradition vastly outweighed 'l'esprit philosophique' when it came to how the man in the street thought. There was no difficulty at all in countries like Britain, America, Germany, Italy, Holland and Switzerland in getting the vast majority on the side of at least 'moderation' if not reaction. The world and everything in it were created by God; and the social order was divinely sanctioned. According to those powerfully infused with the ideas of Leibniz and Wolff in Germany, Scandinavia and Russia, God had ordered the world in the best way possible. But while the Counter-Enlightenment and the moderate Enlightenment easily swayed most people as well as their traditional leaders, both moderate Enlightenment after 1770 and the Counter-Enlightenment faced a much more arduous task when it came to the intellectually sophisticated. For it was (and is) next to impossible to make either the moderate Enlightenment or Counter-Enlightenment standpoints philosophically coherent or morally justifiable except by emasculating reason by means of a thorough-

7 Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, V, 83-89.

going skepticism, like Hume, or else by resorting to a more complex intellectual procedure invalidating the application of reason to most metaphysical, moral and social issues. Hence it was no accident that the Kantian 'revolution' in philosophy occurred precisely in the 1780s; precisely when the public disputes about Spinoza and about materialism were at their height - or that the Kantians alone succeeded in producing an intellectually formidable and cogent defense against radical ideas. All the rest, as German conservative writers like Rehberg and Jacobi abundantly acknowledged - whether Voltaire's Newtonianism, Locke's empiricism, Montesquieu's relativism, or Leibniz-Wolffian optimism - were seen to be and were simply unable to withstand the force of Spinozism and neo-Spinozism in the shape of 'la philosophie moderne'.

As a result of the Radical Enlightenment's superior intellectual cohesion, many of the intellectually more aware were by the 1770s inclined to concede the prime radical premise that the whole of existing society presented a scene of chronic disorder, degradation and deprivation and were increasingly concerned to know why and how to change this. What remedy can there possibly be, asked d'Holbach, in 1773, for 'la dépravation générale des sociétés' where so many powerful factors combine to perpetuate the prevailing disorder and misery? There is only one way to cure such a mountain of ills, abolish the whole corrupt system of rank, privilege and prejudice and replace it with a more equitable society; and there is only one way to undertake such a task, namely attack 'error' and proclaim 'the truth'. 'If error, as everything shows, is the exclusive source of all the evil on earth', held d'Holbach, if men are only vicious, intolerant, oppressed and poor because they have totally wrong ideas about 'their happiness' and about everything else; then it can only be by fighting mistaken notions with courage and resolution, by showing men their true interests and proclaiming 'des idées saines' that society's ills can be tackled. When society's defects are structural and chiefly rooted in veneration for rank, faith, credulity, trust in authority and most of all ignorance then philosophy is not just the aptest but the only agent broad and powerful enough to precipitate a rapid, all-encompassing revolution.[8]

The revolutionary potential of *la philosophie moderne* had become obvious by the 1770s and so had the intellectual origins of the radical challenge. 'They are sapping the foundations of society, protested Father Jamin, a leading French *anti-philosophe*, by representing loyal 'subordination' as a set of barbaric ancient rights, obedience as mere weakness, and authority as tyranny.[9] All belief in supernatural beings and spirits, he protested, and therefore all supernatural authority and agency is eliminated by these *philosophes modernes*. 'Tout est matière', they contend, 'avec Spinosa'.[10] The principal agent of this, to the *anti-philosophes* seemingly obvious, coming revolution was, beyond any question, in their eyes too, the principles of the 'nouveaux philosophes', and here Jamin, Deschamps, Bergier, Marin, Chaudon, Feller, Nonnotte, Male-

8 d'Holbach, S*ystème social,* 551-552; [Paul Thiery, Baron d'Holbach], *Systême de la nature*, II, 61-66.
9 Jamin, *Pensées théologiques*, Preface, xiv.
10 Ibidem, xiii.

ville and the other *anti-philosophes* were no less accurate in their assessment than the revolutionary leadership of 1789-92. The primary agent of revolution was a subversive intellectual tradition reaching back to Spinoza, although in the voluminous pre-1789 eighteenth-century literature attacking the thought of the radical *philosophes*, Bayle too is generally allocated a prominent place as a key inspirer, founding-father and progenitor of radical thought. Indeed, he was frequently deemed the most insidious figure of the radical tradition of all. Recognized as the first and most effective, after Spinoza, to urge a full toleration and freedom of thought, he was also the most relentless in separating morality wholly from theology, in undermining not just faith but anything that anyone believes on the basis of tradition or what other people believe with his scorching skepticism and witty explanations as to why the great majority of people believe things for which there is no credible basis whatever, and also the most insistent on basing morality and social theory on reason alone. Bayle, furthermore, was the thinker who first claimed that a society of atheists could be viable and, conceivably, more so than a Christian society, and the first who insisted that it was Spinoza who had produced the philosophically most coherent version of atheism.[11]

The principle of equality, arguably the most fundamental of all the principles of the Radical Enlightenment, was enshrined as one of its most essential features from the outset. In Spinoza, Bayle and the clandestine philosophical literature of the late seventeenth and early eighteenth century, the chief ground of moral and social theory is the principle that the happiness of every person, and hence their worldly interests, must be deemed equal. The comprehensive toleration of these philosophers, and uncompromising plea for freedom of expression and the press, was integrally linked to the idea that every person's desires, appetite, needs and opinions are and need to be recognized as being of equal weight and hence religiously and politically equivalent. There can be no question of dividing people into believers and non-believers. There is no greater presumption, they held, than to suppose that because one believes something not demonstrable by reason one possesses some kind of moral superiority over others. Unlike Locke who notably refuses this move, these thinkers abolish the distinction between an individual's theological status, or what Locke conceives as everyone's responsibility to save their soul, on the one hand, and, on the other, a man's civil status. Locke's much more traditional, restricted and theological conception of ‘equality’ was framed in such a way that it was entirely unable to undertake the wider, universalizing social and political role equality plays in radical thought. Indeed, Locke, as Diderot complains in the *Histoire philosophique*, deemed individuals ‘spiritually’ equal before Christ but not equal in civil status, a distinction the English philosopher explicitly uses in his justification of slavery.

Locke's restricted, dichotomous equality, distinguishing spiritual status from civil, also accommodated nobility and the instituting of new nobilities, as was noted in the

11 Nonnotte, *Dictionnaire philosophique de la Religion*, 26-27.

Histoire philosophique to be the case in his draft constitutions for the new English colony of the Carolinas. His was a doctrine resting on an assumed or implied philosophical dualism, distinguishing body from soul which, however, is abolished outright by Spinoza's solution to the mind/body problem - the one-substance doctrine. Both Spinoza's and Bayle's purely secular moral philosophy from which all theological notions are excluded and invalidated *a priori* depended crucially on the idea of reciprocity and equity in social relations and ultimately also in political relationships. Hence, we can say that the special status and functions of democracy as well as freedom of thought and freedom of the press in radical thought originated in large part as the logical accompaniment of a socially orientated system of moral philosophy and toleration anchored in equality. Spinoza was the first major philosopher in the history of philosophy to proclaim democracy the best form of government, but he did so on the grounds that the proper goal of the state is to safeguard not just the security of the individual and of society, as with Hobbes, but also the freedom, happiness, endeavors and interests of all.

But if equality as a moral and political principle was foundational from the beginning, only during the third quarter of the eighteenth century did Diderot, d'Holbach and their disciples, the conscious heirs of the radical writers of the late seventeenth and early eighteenth century, develop a comprehensive critique of social inequality. Clashing as it did with the mainstream Enlightenment's justification of social hierarchy and a society of orders, this then provoked a lively controversy about social and economic inequality which became pivotal to all intellectual discussion about society and politics from the 1760s onwards down to the present. Here was an intellectual encounter of paramount importance in modern history and one which accompanied, or rather tensely paralleled, the rise of economics. Classical, free-market economics emerged specifically from the bosom of the moderate, mainstream Enlightenment, and can rightly be pronounced one of its chief intellectual triumphs. But it encountered immediate suspicion and opposition from among the radical bloc.

In fact, in the economic sphere, no less than in moral theory and politics, we encounter a profound and irreconcilable divergence between the two enlightenments. Where Turgot and Adam Smith insisted on abstracting and isolating the laws of economics from their political and social context, Diderot and d'Holbach refused to detach the economic sphere from questions of landownership patterns, inherited privilege and inequality with the effect that the growing rift over free market economics quickly extended to virtually every aspect of social structure and rank. It is useless to think of improving men or society morally, maintained Diderot, Helvétius, and d'Holbach, as long as the material interests, and prejudices, of the strongest in society are organized in such a way, as d'Holbach put it, as to pervert both morality and society.[12] The hereditary principle as it applies to land, high offices and wealth as well as rank, the radical enlighteners considered ruinous socially, morally, politically and culturally.

12 [d'Holbach], *Essai sur les Préjugés*, 130-131, 136.

By reserving prestigious posts and the best rewards for those whose only qualification for enjoying them is their lineage and who have done nothing 'useful' for the state, sovereigns discourage the efforts on behalf of society of the other classes of citizen. It is education not lineage, affirmed Helvétius and d'Holbach, which produces persons suitable for high office and merit not birth which is the criterion for judging them.[13] Just as it was the principle of equality, and the moral theory based on equity and reciprocity, that firmly rooted democracy in the moral and political philosophy of the Radical Enlightenment, so it was equality which grounded its entire social theory. *La philosophie moderne* sought, especially from around 1770 onwards, to undermine and vilify the principle of aristocracy and the idea that there are mercantile interests good for the state which are different from the interests of society as a whole. At the same time, Diderot, Helvétius and d'Holbach firmly disavowed any intention of leveling society in the sense of imposing full economic equality. Indeed, d'Holbach expressly warns against all doctrinaire, rigid zeal for economic equality as something inherently dangerous, liable to stifle freedom and destroy the republic.[14] 'A perfect equality between the members of a society', ruled Helvétius, in 1773, 'would be an *injustice véritable*.'[15] After all, it is right that the most useful to society should be the best rewarded and also the most respected. Men are only altogether equal, held d'Holbach, in their moral obligation to be good and useful to other men, all groups being united in this, the moral law being 'à tous également imposée'.[16] Rather than seeking an absolute equality of possessions, incomes, and wealth, these thinkers aspired to demolish the existing hierarchy of social orders and rectify gross disproportion in the distribution of land and wealth, destroying all commercial and financial monopolies and ensuring a real freedom of trade and exchange guarded by equitable rules.

In the purely economic sphere, it seemed to them, equality and equity must mean something different from either the supremacy of free market forces, on the one hand, or communism, on the other. Free market forces in a structurally highly stratified society adorned with financial and commercial concessions and monopolies means an intensification of exploitation. At the same time, not everyone works equally hard, or is equally deserving, or contributes as much to society, as the most diligent, ingenious or benevolent. In Helvétius' *De l'homme* (1773), a text its author continually revised over many years whilst it remained unpublished, adjusting his arguments partly on the basis of conversations in the gatherings that regularly met at his house in his and his wife's regular salon, the pivotal idea of 'a just equilibrium' between the fortunes of the citizens emerged.[17] Any and every just government should concern itself principally with the well-being of the greatest number, treating all as morally equal and equally deserving of the right to happiness.[18] If men can never be equal in ability

13 Ibidem; [Mirabeau,], *Considérations sur l'ordre de Cincinnatus*, 19, 25.
14 [d'Holbach], *La politique naturelle*, 70-71.
15 Helvétius, *De l'homme*, II, 44; d'Holbach, *Système social*, 153.
16 [d'Holbach], *La morale universelle*, III, 94.
17 Helvétius, *De l'homme*, II, 565, 729, 732-733; Morellet, *Mémoires sur le dix-huitième siècle*, I, 141-142.
18 d' Holbach, *Politique naturelle*, 173-174.

and it is right that some should be better remunerated and rewarded by society than others, nature made all men equal in rights, desire for satisfaction and in wanting to be happy and in liberty. Acknowledging this, consequently, and attacking the gross disproportion of influence and property, affording the few vast leverage over the rest, must be the bedrock of any just and internally consistent political theory. Smith's free market capitalism was, in the eyes of the Radical Enlightenment, a highly defective theory.

The rules of the new secular morality divested of all theology are, have been and always will be exactly the same for all, rich and poor, European and non-European, black, white and yellow. Kings, nobles, merchants and laborers all being subject to the same morality, moral conduct must therefore always entail, held these thinkers, acknowledging other men's equal 'rights'.[19] Hence, while no immediate levelers of incomes and property, Helvétius, d'Holbach, and their many German disciples, men like Wekhrlin, Von Knoblauch, and Forster genuinely sought to combat social inequality and change the existing pattern of wealth, as well as demolish the division of society into 'orders'.[20] In the 1760s and 1770s, they did not yet summon mankind, unambiguously, as radical writers did in the early 1790s, to 'exterminate the monster aristocracy', as Paine puts it, 'root and branch';[21] but the eventual elimination of social hierarchy, including nobility, was both presupposed by their ethical system and inherent in their utilitarian social theory.

The Radical Enlightenment, then, envisaged and aspired to forge a new kind of society and by the 1770s tended to think this conceivable only by means of what Paine and Barlow called a 'General Revolution'. But since the 'General Revolution' they sought to engineer was not one of violence, killing and destruction, radical thought was doubly impelled to present itself as a war of 'reason', persuasion and re-education against crass 'superstition' and cruel oppression, hoping this would suffice for success. It was a dogma of the Radical Enlightenment that reason, and only reason, can raise man's dignity from the depths of degradation, error and ignorance.[22] For a time, it seemed, indeed, that reason was gaining ground and monarchy, nobility and church power were crumbling under their astounding assault. It was not hard to see, held Paine, triumphantly, in 1791, 'from the enlightened state of mankind, that hereditary governments are verging to their decline, and that revolutions on the broad basis of national sovereignty, and government by representation, are making their way in

19 Diderot, *Fragments échappés*, VI, 444-457 here, 444; d'Holbach, *Système social*, 381-391; d'Holbach, *Morale universelle*, II, 188

20 Helvétius, *De L'Esprit*, 31-36, 39-40; d'Holbach, *Système social*, 204; 208, 258-259; Wootton, 'Helvétius', 307-336 here 324, 326.

21 Paine, *Rights of Man*, 82.

22 Mirabeau, *Considerations*, 22.

Europe'; consequently, he added, 'it would be an act of wisdom to anticipate their approach, and produce Revolutions by reason and accommodation, rather than commit them to the issue of convulsions'.[23] Embracing revolution, while seeking to minimize disruption and violence, was a classic exhortation of the Radical Enlightenment.

However arduous the lesson, the different peoples of the world must learn to observe the rules of justice and equity towards each other and respect the rights of all. Exactly the same applies to the different social classes. D'Holbach was not an especially original philosopher; his 'verbiage', protested the Abbé Bergier, 'is borrowed from Spinoza'.[24] Yet, his materialist metaphysics, theory of mind and moral philosophy entailed a highly-developed political theory expressed in the *Système de la nature* and *Essai sur les prejugés* and then further developed in later works such as his *La politique naturelle* (1773), a work reissued later in 1773 and again in 1774 and 1790 which had a number of novel features.[25] Here, as also in Diderot's contributions to the *Histoire philosophique*, Spinoza's anti-Hobbesian principle that the 'natural right' of Man in the state of nature carries over into the state of society and that there is no intrinsic gap between the status, and equal condition, of man in the state of nature and man in society, was carried further and refined in new ways, in particular being applied to the sphere of international relations and the campaign for a 'perpetual peace', an idea laughed at by Voltaire and Frederick but taken seriously by the radical fraternity.[26] Harnessing the whole clandestine philosophical tradition stemming from Spinoza and running via Boulainvilliers, Fontenelle, Fréret, d'Argens, Du Marsais and Boulanger, to the radicals of the 1760s and 1770s, these authors forged a potent new ideology offering social theories anchored above all in the principle of equality, and propagated this ideology in publications, the book-historical data abundantly confirm, which achieved a truly astonishing success. Diffusing their ideas broadly in society was a process which accelerated further with the agitation immediately preceding the outbreak of the French Revolution, in 1787-89, in which Mirabeau, Sieyes, Brissot, Condorcet and Volney all figured prominently.

The astoundingly large number of different editions and translations, printed in Holland, Switzerland and England as well as France, that works like the *Système de la nature*, the *Histoire philosophique*, the *Essai*, the anonymous *Le Bon-Sens du Curé Jean Meslier suivi de son Testament* ('Londres' [Amsterdam, 1772) (again by d'Holbach) and *De l'Homme* went through, far outstripping Rousseau's *Contrat social* and indeed nearly everything else in sales, was such that the core ideas of *la philosophie moderne* penetrated everywhere and to all social categories from the court down to humblest hamlets. In 1770, the chancellor of the French judiciary, Antoine-Louis Séguier, in *a réquisitoire*

23 Paine, *Rights of Man*, 146.
24 Bergier, *Examen du Matérialisme*, 102.
25 Vercruysse, *Bibliographie descriptive*, 7, and entries for 1773, A2 and 3.
26 d'Holbach, *Politique naturelle* 32, 383-385; Paine, *Rights of Man*, 68-69.

laid before the *Parlement* of Paris prior to the public burning of seven radical texts, including the *Système* and Fréret's *Examen critique des Apologistes de la religion chrétienne*, presented, as he was to do again several times subsequently,[27] a remarkably gloomy appraisal of what he took to be France's fast deteriorating cultural and moral environment. The country was being inundated with the texts and ideas of a *cabale philosophique* and 'cette secte impie et audacieuse' by injecting its subversive ideas everywhere was undermining religion and government so effectively that it was swaying even some serving women, ordinary country cottagers and the laboring poor in the remotest parts of the realm, something the *anti-philosophes* in France had been complaining of uninterruptedly since the late 1750s. This Europe-wide deluge of subversive texts amounted, to use his exact word, to a 'revolution' in ideas and attitudes.

The principles propagated by 'cette ligue criminelle', urged Séguier, aspired to 'destroy the close harmony' prevailing between the social orders and which 'has always existed between the Church's doctrines and the laws of the state', something all the more insidious, he suggested, with remarkable prescience, because their arguments seem to their readers to tend 'au Bonheur de l'humanité'.[28] Nor did Séguier doubt the capacity of this 'cabale philosophique' to cause serious trouble and unrest: 'le peuple étoit pauvre, mais consolé [...]; il est maintenant accablé de ses travaux et de ses doutes': the people were poor but consoled by religion; now it is overwhelmed with its toil and its doubts.[29] Poor men's attitudes, transformed by philosophy, he suggested, were bound to spell mounting discontent and disruption.

The radicals' justification for stirring up unrest was that the alleged 'harmony' which men like the *avocat-general*, Frederick, and Voltaire, supposed had formerly always been accepted without difficulty was actually a grotesque tableau of oppression, misery and destitution. Why should people not learn the truth? Diderot and d'Holbach and their disciples found the moral qualities of the peasantry estimable and their rising detestation of the *seigneurs* perfectly understandable, given their being perpetually scorned and oppressed by them and seeing their plots routinely ravaged by noblemen's hunting rights. Peasants become thieves, cheats and swindlers, held d'Holbach, in 1773, because the rich and powerful despise and mistreat them while hardly ever extending a helping hand.[30] The way to ameliorate the general condition and the moral qualities of the peasantry, he urged, is to start by reforming the nobility and, in particular, by abolishing the unjust privileges, onerous usages, and feudal 'rights' that turned rural life into an unending misery for the poor.[31]

A truly enlightened moral philosophy, held the radical enlighteners, must unavoidably place the down-trodden and impoverished at the center of its world-view. Here, the radical tradition, and Diderot and d'Holbach in particular, sought to indict

27 McMahon, *Enemies of the Enlightenment*, 21-22.
28 [Seguier], *Réquisitoire*, 2-3.
29 Ibidem, 6.
30 d'Holbach, *Morale universelle*, II, 252.
31 Ibidem, 253.

almost the entire history of previous moral thought which seemed to them to turn its back precisely on this aspect and concern itself exclusively with the concerns and aspirations of the privileged and affluent. This negligence they considered the outcome of a cultural environment in which the common people are routinely viewed as a 'vile rabble' scarcely 'made to reason or to learn', whom aristocrats, large land-owners and merchants seemed to think must be 'constantly duped and deceived so that they could oppress them with ease and impunity.'[32] The object of the 'General Revolution' envisaged by Diderot and d'Holbach was precisely to end this by elevating equality to the position of supreme principle of human morality and organization; and by 1790 their efforts did indeed seem to be yielding this result.

Moderate Enlightenment failed in the 1770s and 1780s, in Britain, Holland, Ireland, Russia, Scandinavia, Austria and Germany no less than in France, and was everywhere seen to fail. Institutionalized inequality, held Diderot and d'Holbach undermines the political order and, by stimulating crime and misanthropy, the moral order as well. By 1789, moderate Enlightenment had not even been able to deliver a fully comprehensive religious toleration in countries like France, the Netherlands, Austria or Britain, let alone reduce the role of privilege in politics and society, stop church control of marriage and institute divorce, emancipate the serfs, end slavery in the Caribbean, Ibero-America and the United States, put a stop to the third-class citizenship of most of the Irish under British rule, or end the disabilities imposed on the Jews. This failure to remove the main sources of dissatisfaction was due not to lack of influence at the top or any shortage of moderate enlightened courtiers, aristocrats and royalists but resulted simply from the inherent inability of moderate mainstream concepts, and gradual reformism at the edges, to cope with the scale of the problems in hand. The Lockean-Newtonian tradition was totally incapable of producing a philosophy which could measure up to the seriousness and scale of the issues. Moderate thought was structurally incapable of accomplishing in the context of the late eighteenth and early nineteenth century the task major portions of society wanted philosophy and the state to achieve and this is why eventually it withered into the background completely. By 1789 control of events passed to the radical enlighteners, on the one side, and, equally important, on the other, to the out and out opponents of all Enlightenment, the ideologues of the Counter-Enlightenment. It was thus the moderate mainstream's general failure to solve urgent problems as much as anything that triggered both the 'General Revolution' following in the wake of the 'Revolution of the Mind', engineered by the Radical Enlightenment, and the simultaneous powerful resurgence throughout Europe of a new Counter-Enlightenment culture of faith, anti-intellectualism, mystery, and Rosicrucian-style reactionary thought and politics based

32 Ibidem, 191.

on unquestioning loyalism and rejection of all democratic and egalitarian principles.

Moderate mainstream Enlightenment, furthermore, was inherently incapable of appealing to the masses and guiding them in any direction. Whereas the Radical Enlightenment forged Mirabeau, Sieyes, Brissot, Volney, Condorcet, Manuel, Marat, Cloots and Bailly, the men who made the Revolution; Bergasse, Mounier and Lally-Tolendal had the support only of the liberal aristocracy and the clergy. In their fear of the French Revolution as it emerged from the debates of 1789, the scourge of monarchy, aristocracy, financiers and ecclesiastical power, royal governments from Britain to Russia and from Sweden to Spain undoubtedly sought to mobilize the common people in support of monarchy, aristocracy and ecclesiastical authority. But they quickly learnt that they could only do so by dropping the moderate Enlightenment and championing the goals of the Counter-Enlightenment. Beginning in England efforts to foment a strong popular reaction against 'modern philosophy' indeed proved highly effective. But it always worked by appealing to the reactionary instincts of the illiterate and semi-literate. The 'Church and king' party who, in the response to the meeting of a small group of democratic radicals to celebrate the principles of freedom and equality proclaimed by the French Revolution, burnt down Joseph Priestley's house in Birmingham, in July 1791, and would have killed him had friends not got him out in time, did so after local clergy accused him of 'forming designs to overturn by violence the constitution of his country' and with being 'a blasphemer of his God' and a 'traitor to his king'.[33] The 'Church and king' party and its equivalents in other lands eventually dominated the streets wherever the 'General Revolution' failed to gain control much as their spiritual descendants have continued to do, both within and beyond Europe, ever since. The 'Church and king' party, like the 'Oranje boven!' mobs and their equivalents elsewhere were not shy about showing what they thought of the 'modern philosophy'. Burning Priestley's home was an eloquent testimony to their rabid anti-intellectualism as well as their zeal. 'In the flames that gratified the bigotry of High Churchmen', as one of Priestley's English sympathizers put it, 'were consumed the most valuable apparatus for philosophical experiments that any private individual was ever possessed of, many manuscripts intended for publication, and a library of valuable books, the produce of many years selection.'[34]

33 [Heyward], *High Church Politics*, 36-37, 42-43, 52.
34 Ibidem, 43.

Sources and Literature

Nicolas-Sylvestre Bergier, *Examen du Matérialisme ou Réfutation du* Système de la Nature (2 vols. Paris 1771).
Gottfried Böhm, *Ludwig Wekhrlin* (1739-1792). *Ein Publizistenleben des achtzehnten Jahrhunderts* (Munich 1893).
J.P. Brissot de Warville, *De la vérité ou Meditations sur les moyens de parvenir à la vérité dans toutes les connoissances humaines* (Neuchâtel 1782).
Denis Diderot, *Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe* in *OEuvres complètes*, vol. VI, J. Assézat (ed.) (Place and year of Print?).
[Samuel Heyward], *High Church Politics: being a seasonable appeal to the friends of the British Constitution, against the Practices and Principles of High Churchmen* (London 1792).
Claude-Adrien Helvétius, *De l'homme. De ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1773; repr. 2 vols. Paris 1989).
Claude-Adrien Helvétius, *De L'Esprit* (Paris, 1758; repr. 1988).
[Paul-Henri, baron d'Thiry Holbach], *Essai sur les Préjugés ou, De l'Influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes* ('Londres' [Amsterdam] 1770).
Paul-Henri, Baron d'Thiry Holbach, *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique* (1773; repr. Paris 1994).
[Paul Thiery, Baron d'Holbach], *Systême de la nature, ou Des Loix du monde physique et du monde moral* (2 vols. 'Londres' [ie.Amsterdam] 1770).
[Paul-Henri, baron d'Thiry Holbach], *La politique naturelle, ou discours sur les vrais principes du gouvernement* (1773; repr. Paris 1998).
[Paul-Henri, baron d'Thiry Holbach], *La morale universelle, ou, Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature* (3 vols. Amsterdam 1776).
D.M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (New York 2001).
Abbé André Morellet, *Mémoires sur le dix-huitième siècle et sur la Révolution française* (2 vols. Paris 1822).
Père Nicolas, Jamin, *Pensées théologiques relatives aux erreurs du temps* (1768) (Riom, 1798).
[Gabriel-Honoré de Mirabeau], *Considérations sur l'ordre de Cincinnatus* ('Londres' [Amsterdam?] 1784).
Pierre Naville, *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle* (5th edn. Paris 1943),
B. de Negroni, *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIIIe siècle* (1723-1774)((Paris 1995).
Abbé Claude Adrien Nonnotte, *Dictionnaire philosophique de la Religion* (Liège-Brussels 1773).
Thomas Paine, *Rights of Man* (1790) E. Foner (ed.), (New York 1985)
G.T. Raynal Demasqué, ou Lettres sur la vie et les ouvrages de cet écrivain (Paris 1791).
Jeroom Vercruysse, *Réquisitoire sur lequel est intervenue l'Arrêt du Parlement du 18 Août 1770 qui condamne à être brûlés différens livres ou brochures* (Paris 1971).

[Antoine-Louis Seguier], *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach* (Paris 1770).
François-Marie Arouet de Voltaire, *Questions sur* l'Encyclopédie *par des amateurs* (9 vols. n.p.

[Geneva?], 1770-1772).
Constantin-François Volney, *Voyage en Syrie et en Egypte, pendant les années 1783, 1784, et 1785* (2 vols. Paris, 1787).
David Wootton, ‘Helvétius. From Radical Enlightenment to Revolution’, *Political Theory* 28 (2000), 307-36.

The Modernity of Radical Enlightenment

Wiep van Bunge

First I should like to express my gratitude for being invited to participate in this occasion, although I should admit that over the last few years I have been asked so many times to comment on Jonathan Israel's work that it might seem as if I were essentially a critic of *Radical Enlightenment*. I'm not, and I must admit that preparing the laudatio, now two years ago, when my own university awarded Jonathan an honorary doctorate, was much more fun than writing this little talk in which I'm supposed to express criticism.[1] More in general, I feel admiration is underestimated by academics. In my view it's as least as important and as fruitful as criticism, but for one reason or another we never ask our students to write an essay on the reasons why they admire an author or a book. We always want them to find fault, to cast doubt, to express dissent. So be it.

Over the last forty years Spinoza-scholarship has been largely dominated by a 'naturalist' reading of both the *Ethics* and the *Tractatus theologico-politicus*. This line of interpretation was first developed by French commentators and subsequently adopted by most experts in Europe as well as in the US. This 'new' Spinoza comes close to the picture painted of his thought by his many early critics and detractors, who from the 1670s onwards had emphasised the Dutch philosopher's atheism and his determinism in particular. Both his early critics and his late twentieth century interpreters took their cue from the way in which in their view Spinoza reacted to the philosophies of Descartes and Hobbes.[2] Arguably the most remarkable characteristic of this new Spinoza is the great internal coherence of his thought, and just as remarkable, from my point of view, is the length to which many experts have been prepared to go in defending Spinoza: many Spinoza-scholars consider themselves 'Spinozists'. Clearly, Jonathan Israel's interpretation of Spinoza's philosophy, its first critics and its early supporters, owes much to the still relatively recent achievements of Spinoza scholars in France, Italy, Germany and the Netherlands.[3]

However, what sets *Radical Enlightenment* and *Enlightenment Contested* apart is their truly breathtaking scope and, of course, Jonathan Israel's highly specific interpreta-

1 http://www.eur.nl/eur/universitaire_plechtigheden/diesnatalis/2006/reports/laudatio/ So I apologise for the many references to my own papers, which illustrate incidentally my continuing involvement with many of the issues addressed by Jonathan Israel.

2 Martial Gueroult's two legendary commentaries on *Ethics* I and II as well as Edwin Curley's reconstruction of Spinoza's metaphysics explicitly criticised in particular Harry Wolfson's attempt to turn Spinoza into a late medieval Jewish philosopher. Despite the inevitable points of disagreement among them, major commentators such as Alexandre Matheron, Gilles Deleuze, Pierre Macherey, Pierre-François Moreau, but also Jonathan Bennett, Alan Donagan and Michael della Rocca are part of this 'horizontal' interpretative tradition that agrees in downplaying the Platonic elements still present in Spinoza's early work. Much the same holds for experts that otherwise have little in common such as Herman de Dijn and Wim Klever. Clearly, especially the latter's reading of Spinoza has had a profound effect on Jonathan Israel.

3 See my 'Spinoza Past and Present', and '"Geleerd" spinozisme in Nederland en Vlaanderen, 1945-2000'.

tion of the part Spinoza played in the course the European Enlightenment took from the 1670s onwards. Precisely since these massive books present us with such a highly detailed and very ambitious analysis of 'the Making of Modernity', they also raise a wide variety of questions. One could argue about Israel's methodology, about his interpretation of the many hundreds of primary sources he discusses, about the way in which he reduces eighteenth century thought to a debate between the three 'parties' of the radicals, the moderates and the adherents of the 'Counter-Enlightenment', but on this occasion I should like to raise an issue concerning the *interpretation* of Spinoza and cast some doubt on the supposed 'modernity' of his thought. In the past we've had a few skirmishes already over the religious, that is Protestant component of the Radical Enlightenment and over Spinoza's assessment of religion as such, so this time I should like to concentrate on Spinoza's *political* philosophy.[4]

Crucial to *Radical Enlightenment* and its sequel is the idea that at the heart of Spinoza's philosophy a necessary connection exists between on the one hand the metaphysical removal of the supernatural and on the other the political agenda of democracy and the recognition of the essential equality of all men. As far as the premise is concerned, I fully concur. Recently, an attempt has been made to re-open the debate on Spinoza's metaphysics by arguing that Spinoza's use of the distinction between *natura naturans* and *natura naturata* does point to a transcendent element in Spinoza's view of substance.[5] In brief: according to Spinoza's *Ethics* the whole of reality, or Nature, consists of an infinite substance, of a single substance, that is, a substance constituted by an infinite number of attributes, each of which expresses God's nature in its own distinctive way. Hence, God or Nature as single substance is constituted by an infinite number of different 'natures', each producing so-called 'modes'. While a tree is a mode or a modification of the attribute of Extension, an idea of this same tree is a mode of the attribute of Thought. Since man is made up of a body and a mind, we know of two divine attributes, but once we have perceived that God is an absolutely infinite substance, we are committed to the conclusion that God must consist of an infinite number of attributes unknown to us.

This rearrangement of Descartes' metaphysics has always produced confusion: well before the publication of the *Ethics*, besides the equation of God and Nature, in particular the relationship between God and his attributes and between the attributes and their modes provoked many questions even among some of his closest friends and followers. In order to clarify his metaphysics, Spinoza repeatedly made use of the scholastic distinction between Nature conceived of as cause - '*natura naturans*' - and nature conceived of as effect: '*natura naturata*'. According to Spinoza God or the totality of all his attributes is '*natura naturans*', while all modes together constitute 'natura naturata' (*Ethics* I, 29schol.). Recently it has been argued that this distinction entails a

4 See my: 'Redefining Radical Enlightenment'. Also however, Jonathan Israel, 'Unité et diversité des Lumières radicales'.

5 Herman de Dijn, 'De God van Spinoza'.

transcendent element in Spinoza's conception of God for the simple reason that while this God is indeed identical to Nature as ‘natura naturans’, he transcends Nature as ‘natura naturata’, that is, as cause of all possible modes, since God or the totality of his attributes is never exhausted by all existing modes. I am afraid this line of interpretation will not hold, for all modes are not only produced *by* the attributes, they also exist ‘*in*’ these attributes, that is in God. What is more, just as modes are dependent on the attributes they are caused by, attributes also in a way depend on modes: being attributes they have to produce modes. It is not as if they are at liberty *not* to produce modes and to the extent that God causes Nature he does so by the necessity of his nature and, as Spinoza puts it himself, ‘as immanent cause’.

I will address the issue of Spinoza's political philosophy in a moment, but first, please allow me to make a more general observation on Spinoza's ‘modernity’, for in an important sense Spinoza never was part of the history of modern *philosophy*. If there is one common element in what has been written from the late 1960s onward on the ‘new’ Spinoza, it surely must be the shared insight that, according to the *Ethics*, man is not a substance.[6] Man is a *product* of substance, a product of nature, just as clouds are and trees and rocks. Most philosophers, however, agree that from Descartes to Kant and from Kant to Hegel, the history of philosophy consists of a series of efforts to establish the extent to which man, or: ‘the subject’, is able to know the world, or: ‘the object’. And there is just as much agreement on what constitutes the modernity of this particular history, namely the shared conviction among seventeenth and eighteenth-century philosophers that it is the specific task of a philosophical enquiry into the accessibility of the objective world to start this enquiry with a reflection on the *subject*. For all modern philosophers of this period appear to agree that since all knowledge is produced by subjects, the key to understanding the very possibility of knowledge is to be found in the subject itself. Hence, the first truth arrived at in Descartes' metaphysics is the certainty of thought itself: *Cogito*. Hence, Locke was proud to style himself ‘an Under-Labourer’ as opposed to a ‘System-Builder’ and Hume set out for ‘a Science of Man’. Hence, Kant introduced the notion of a so-called ‘*Transzendentalphilosophie*’, in which the limits of reason were to be established - by reason itself. Now what makes Spinoza such a fascinating figure in the history of philosophy is his decision not to follow this trajectory, but instead to deduce the whole of reality, including man, from the concepts of ‘God’, ‘Substance’ or ‘Nature’. From a philosophical perspective not a ‘modern’ procedure at all.

6 For a particularly powerful assessment of this insight, see Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, 9-78. See also the Preface to Warren Montag and Ted Stolze: *The New Spinoza*. For an attempt to analyse Spinoza's appeal to French ‘structuralism’: Christopher Norris, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*.

But how about the *politica*l consequences to be drawn from Spinoza's metaphysics? Let's take a closer look at Spinoza's own analysis of democracy, and let's first agree on how unfortunate it is that Spinoza died, at the age of 44, shortly after he had started writing his chapter on Democracy in the *Tractatus politicus*, in view of the rather limited number of passages on democracy in the *Tractatus theologico-politicus*, I feel some caution is called for and I wonder whether we can really claim, as so many recent commentators have done, that Spinoza presents us with a convincing plea in favour of democracy which is modern and can still serve as a source of inspiration. To begin with, the last pages Spinoza wrote are dedicated to justifying the exclusion of women and slaves from political participation. Much ink has been spilt over these pages, since liberal and left-wing admirers of Spinoza have always felt slightly if not seriously embarrassed by these pages. 'Women and slaves', or so we are told, 'are under the authority of men and masters', just as 'children and wards', who 'are under the authority of parents and guardians'.[7] The reason for this, Spinoza continues, is to be found in the 'weakness' of women: 'wherever on the earth men are found, there we see that men rule, and women are ruled'. As a consequence, women do not have the same rights men have: 'women have not by nature equal right with men', because they lack 'force of character and ability in which human power and therefore human right chiefly consist.'[8]

In this respect I fully agree with Miriam van Reijen, who can hardly be accused of a lack of empathy with Spinoza's work, but who has demonstrated that however unfortunate we may find this passage, it does fit in both with Spinoza's equation of force or power and right and with a concept that lies at the heart of his metaphysics, for the use Spinoza makes of the crucial notion of *conatus* seriously undermines the egalitarian tendency of Spinoza's 'horizontal' metaphysics.[9] While it is certainly true that once all men are considered finite modes of the same substance, political inequality cannot be justified by taking recourse to any vertical, 'Platonic' ontology, it is also true that according to Spinoza all finite modes are characterised by their 'power', that is by the extent to which they succeed in persevering in their existence (*Ethics* III, 6). And if we take seriously Spinoza's comments on the relationship between physical and mental power, it becomes difficult to turn him into a principled egalitarian, for Spinoza was a nominalist: concepts such as 'humanity' or 'mankind' to his mind were '*entia rationis*', they do not in any way reflect really existing objects. Individual men and women exist, 'mankind' doesn't, as far as Spinoza is concerned.[10]

This may not be the place or the occasion to discuss this matter at length, but as far as I can see, Spinoza's refusal to admit the reality of a notion like 'mankind'

7 Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, translated from the Latin with an Introduction by R.H.M. Elwes, 386.
8 Ibidem, 387.
9 Miriam van Reijen, *Spinoza*, 207-220.
10 The Dutchman Huib Hubbeling was among the first experts to emphasise Spinoza's nominalism: *Spinoza's Methodology*.

seriously complicates the part he played in 'the making of Modernity' as does his insistence that there are no genuine 'rights' beyond 'power'. I am afraid that what often has been termed Spinoza's 'realism' entails a somewhat conservative tendency, for according to Spinoza it is no accident that women in general do not take part in the political process. Indeed, his refusal to take a normative perspective in matters of moral and political philosophy prohibits him from concluding that women *should* play an active part in politics. In my view, however, a principled defence in favour of equality at one stage or another just has to have recourse to the kind of normative stance Spinoza refuses to take. Consider also Spinoza's comments in Chapter 18 of the *Tractatus theologico-politicus* on the dangers of changing existing political regimes. To put it differently, what Spinoza-scholars like to call Spinoza's realism prevents him, for example, from subscribing to Rousseau's famous opening lines of *Le Contrat social*: man is born free, but wherever you look, he lives in chains. For according to Spinoza, empirical facts can never really be called 'wrong', let alone 'evil'. Perhaps Spinoza is right, I don't know, perhaps it is naïve to argue in favour of 'human rights', but it is modern, and I'm afraid that in this respect Spinoza isn't.[11]

A *second* aspect of Spinoza's *politica* that in my view makes it difficult to regard him as an essentially 'modern' philosopher concerns his very notion of 'Democracy'. Although he constantly returns to the necessity of granting individual members of society 'liberty', and more in particular 'the liberty to philosophize', Spinoza held highly specific views both on the nature of democracy and of real freedom. In Chapter 16 of the *Tractatus theologico-politicus* he calls democracy - and I'm happy to quote Jonathan Israel's own translation of this text -'the supreme natural right [of a society] over all things, i.e. supreme power, which all must obey, either of their own free will or through fear of the ultimate punishment.' This strikes me as a very strange definition since it only refers to the weight of political power, and not to its *source*, its *justification*. But he also calls it 'a united gathering of people which collectively has the sovereign right to do all that it has the power to do so.' As a consequence, 'sovereign power is bound by no law and everyone is obliged to obey it in all things' and 'we are obliged to carry out absolutely all the commands of the sovereign power, however absurd they may be.'[12] It is only reasonable to do so, Spinoza claims, since it increases one's freedom: 'The only free person is one who lives with his entire mind guided by reason.' And democracy is reasonable and therefore conducive to real freedom, since in a democracy 'a subject is one who does by command of the sovereign what is useful for the community and consequently also for himself.'[13]

In short: freedom equals obeying reason, while democracy essentially consists of obeying the sovereign. Don't get me wrong: I don't need to be told that both Spinoza's

11 See also Theo Verbeek, 'Spinoza on Natural Rights'.
12 Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Jonathan Israel (ed.), 200.
13 Ibidem, 201.

analysis of freedom and his theory of democracy are part of a brilliant philosophy, and yes, I can see its anti-monarchical and anti-ecclesiastical potential. Moreover, the idea that a democracy is the most natural form of government, since in it the interests of the state and its subjects concur, is a fascinating one. But still: how *modern* can Spinoza's view be called that democratic sovereign power 'is bound by no law and everyone is obliged to obey it in all things'? In what sense can this insight serve to inspire current debates on the future of democracy? In Chapter 17 of the TTP Spinoza links his discussion of democracy as the most reasonable form of government to the story told in *Exodus*: when the Hebrews transferred all their rights to Moses, who alone was deemed capable of communicating with God, and when as a consequence a real theocracy was established, a situation was created that according to Spinoza resembled a democracy: 'all gave up their right equally, as in a democracy, crying with one voice: "We shall do whatever God shall say" (..) It follows that they all remained perfectly equal as a result of this agreement'.[14] Perfectly equal, for equally perfectly powerless. Apparently, all it takes to recognise the democratic essence of theocracy is the ability to grasp its rationality.

Again, Spinoza may be right, but still: does he articulate a modern point of view? Much as I admire Spinoza myself, I have always considered him an essentially seventeenth century thinker, who indeed at least during the early Enlightenment made a much bigger impact on European scholars and philosophers than had been recognized for a long time. But as far as I can see, his philosophy is simply unable to accommodate a number of closely related developments that were just as crucial to 'the Making of Modernity' as Spinoza's secular rationalism may have been. In the end it is I suppose his insistence that the right use of reason will produce a single, all-encompassing truth concerning the structure of the universe as well as man's moral psychology and the foundations of democracy on which all truly rational human beings will necessarily agree - *Ethics* IV, 35dem: 'insofar as men live according to the guide of reason, they must always agree amongst themselves' - that does not strike me as a constitutive element of modernity. And to the extent that it was, it remains to be seen how helpful it still is.

I have always been struck by Spinoza's lack of what Peter Reill only recently called a certain 'epistemological modesty' typical of so many other Enlightenment thinkers. In the making of modernity both the accommodation of intellectual pluralism and of some degree of scepticism appear to me to have been essential, and both are alien to Spinoza's philosophy, or so it would seem to me. I feel that Peter Reill's conclusion that the eighteenth-century Enlightenment was 'a process of critical enquiry rather than a set of fixed propositions', carries great wisdom, not only as a description of some of the main trends of eighteenth-century thought, but especially as a source of inspiration for current debates.[15] For let's face it: in the end, the decision to present

14 Ibidem, 214.

15 Peter Reill, 'Rethinking the Enlightenment', 15.

the Enlightenment and the Radical Enlightenment in particular as constitutive of Modernity is itself a political one.[16]

About the author
Wiep van Bunge (1960) is Professor in the History of Philosophy and Dean of the Faculty of Philosophy, Erasmus University Rotterdam. He publishes mainly on the history of philosophy in the Dutch Republic.
E-mail: vanbunge@fwb.eur.nl

Sources and Literature

Wiep van Bunge, 'Spinoza en de Nederlandse canon', *Mededelingen vanwege Het Spinozahuis* 93 (2007) 11-23.
Wiep van Bunge, 'Spinoza Past and Present', in: Jill Kraye, G.A.J. Rogers, Tom Sorrell, (ed.), *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy* (New York 2009) 223-237.
Wiep van Bunge, '"Geleerd" spinozisme in Nederland en Vlaanderen, 1945-2000', *Tijdschrift voor Filosofie* 71 (2009) 11-36.
Wiep van Bunge, 'Redefining Radical Enlightenment: A Dutch Perspective', in: Jonathan Israel and Martin Mulsow (ed.), *Redefining Radical Enlightenment* (Princeton forthcoming).
Herman de Dijn, 'De God van Spinoza', in: Cis van Heertum (ed.), *Libertas philosophandi. Spinoza als gids voor een vrije wereld* (Amsterdam 2008) 125-137.
Huib Hubbeling, *Spinoza's Methodology* (Assen 1964).
Jonathan Israel, 'Unité et diversité des Lumières radicales. Typologie de ses intellectuels et de ses racines culturelles', in: Catherine Secrétan, Tristan Dagron, Laurent Bove (ed.), *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique* (Paris 2007) 37-59.
Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris 1988 (1969)) 9-78.
Warren Montag and Ted Stolze: *The New Spinoza* (Minneapolis-London 1997).
Christopher Norris, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory* (Oxford 1991).
Miriam van Reijen, *Spinoza. De geest is gewillig, maar het vlees is sterk* (Kampen 2008).
Peter Reill, 'Rethinking the Enlightenment. Nature and Culture in the High and Late Enlightenment', *Burgerhartlezing* 1 (2008).
Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, translated from the Latin with an Introduction by R.H.M. Elwes (New York 1951).
Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Jonathan Israel (ed.), translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge 2007).

16 See my 'Spinoza en de Nederlandse canon'.

Theo Verbeek, ‘Spinoza on Natural Rights’, *Intellectual History Review* 17 (2007) 257-275.

What if Spinoza never happened?
Joris van Eijnatten

Jonathan Israel's *Enlightenment Contested* is so enormously rich in its discussion of ideas, books, people and traditions that, unfortunately, I shall have to restrict myself to very briefly discussing one single issue. I want to address toleration, a subject interconnected with many of the topics dealt with in Israel's umpteenth masterpiece. The account of early theories of toleration in *Enlightenment Contested* illustrates Israel's acute analysis of the various currents in eighteenth-century thought. In Chapter 6 he offers the reader an overview of three theories of toleration.[1] The chapter, interestingly, is called 'A Contest of Three Toleration Doctrines'. The title neatly illustrates Israel's belief that principles matter and ideas do clash: the eighteenth century was witness to a real contest between ideas.

The three theories were developed by John Locke, Pierre Bayle and Baruch Spinoza. I will discuss only the first and the third, so as to bring out the Age of Enlightenment as an arena of contestation between radicalism and moderation, which is the theme of Israel's books. In setting out the first theory of toleration, Israel debunks the English philosopher Locke. Now, lowering Locke's reputation a notch or two is probably more shocking to English and American readers than to the Dutch. Locke's normative stature and his influence on the course of global history tend to be rather overrated on the other side of the Atlantic. But Locke is a symbol of what Israel calls the Moderate Enlightenment, and it is the flaws in moderately Enlightened thought that Israel seeks to expose. He does so politely but ruthlessly.

Locke's theory of toleration, claims Israel, has at least six significant drawbacks. Firstly, in Locke's view toleration is a gift, not a right: toleration is granted to us with condescension by a sovereign, rather than attributed to us by virtue of our humanity. Secondly, Locke denies toleration to Catholics. Thirdly, he excludes atheists from toleration. Fourthly, Locke's toleration of Jews is conceived only as a temporary measure: in due course they will need to be converted to Christianity. A fifth defect in Locke's theory of toleration concerns his contractual understanding of society. This implies that the majority of citizens in a state could by mutual agreement decide to establish a particular theology as the state religion, and do so to the exclusion of other faiths. Finally, Locke rejects what Israel calls 'liberty of lifestyle' - the right to live however you want to live.

The third theory is Spinoza's theory of toleration. Spinoza, of course, is the logical culmination of Israel's triptych, because the seventeenth-century philosopher developed the most far-reaching, most libertarian theory of all. In Israel's presentation it is truly a most impressive theory, making a watertight case for the freedom of thought, speech, expression and publication. Spinoza does not equivocate: either there is free-

1 Jonathan Israel, *Enlightenment contested*, 135-163.

dom of thought or there is no freedom of thought. There is no middle way.

Spinoza is not just the logical climax of Israel's monograph; he is also very much part of a rhetorical scheme. *Enlightenment Contested* is a *tour de force* by a master of the trade, a gifted and erudite author who knows how to write a book, who knows exactly when hyperboles are called for, and whose book is well crafted. In *Enlightenment Contested* there is not one road that leads to Rome; all highways and byways lead ultimately to Rijnsburg. The book is written in such a way that the reader is led inescapably to the conclusion that the seventeenth and eighteenth-century world of ideas can be divided into theories that agree with Spinoza and those that oppose him.

Thus we have, according to Israel, two mutually exclusive theories of toleration. The question now arises, which of them was the most influential. The point Israel makes in *Enlightenment Contested* is that the true Enlightenment, the Enlightenment in its Radical version, the Enlightenment that embodies democracy, secular values, equality, materialism, and universality as the core principles of modern Western civilisation - that *this* Enlightenment was repressed and marginalised in the eighteenth century. In other words, it is the first theory, Locke's moderate one, which in that century was without a doubt the most influential.

This is not in itself a world-shattering conclusion. No-one will dispute the rise to prominence of the so-called Moderate Enlightenment. So perhaps we should pose the question differently. Perhaps we should ask ourselves, not which of these theories was the most influential, but which of them really mattered. Which of these two theories of toleration made a difference in the concrete historical context of the eighteenth century? Was it through Locke or Spinoza that ultimately a theory and, perhaps more importantly, a practice of toleration developed that was both equitable and acceptable to a majority of the population? A theory that (in Thomas Paine's words) would rid us of toleration as well as intolerance? Toleration, said Paine, is not the opposite of intolerance, but its mirror-image. Both intolerance and toleration are despotisms: ‘the one assumes to itself the right of withholding liberty of conscience, the other of granting it.’

Allow me to present a brief historical case. It concerns one of my favourite characters from the eighteenth century, a man who, to all appearance, firmly and solidly stood for Moderate Enlightenment. He is not mentioned in Enlightenment Contested, but he might well have been. He was a cultured intellectual, a man of principle and courage, the respected leader of a religious community in a minor province called Friesland. He was born in 1708 and died in 1790, and thus more or less embodied in his person the whole eighteenth century - that is, the eighteenth century as witnessed

from the point of view of an obscure backwater town called Harlingen. His name was Johannes Stinstra.[2]

Stinstra, a well-educated preacher of a congregation of Mennonites, had read such authors as John Locke, the Anglican bishop Benjamin Hoadly, the Dutch scholar of law Gerard Noodt, and the Swiss-Dutch jurist Jean Barbeyrac. He probably translated a treatise by the Huguenot Pierre Coste and he advocated the mildly rationalist ideas of English thinkers such as the Unitarian preacher James Foster, the moral philosopher William Wollaston, and the Anglican Newtonian Samuel Clarke. All this puts him fair and square in the tradition of Moderate Enlightenment.

Stinstra fell victim to persecution. What was he accused of? His only crime was that he found it impossible to agree in conscience with the traditional Christian doctrine of the Trinity. Stinstra was an Arian but the Dutch Calvinist clergy charged him with Socinianism. This duly led to his being removed from office, by order of the Frisian authorities, in 1742.

By formally offering the secular authorities a well-wrought text in which he put forward arguments in favour of freedom of expression, Stinstra upset the political and ecclesiastical establishment. He pointed out that liberty was in full agreement with the law of nature, divine revelation, and the historical constitution of the Dutch Republic. He observed that all good Christians accept the Scriptures as the only rule of faith and doctrine, and that they do not and should not subscribe to the rules or sentiments of fallible people like the Pope or a Protestant clergy. He argued that freedom of expression would not detract from the authority of the highest earthly powers. Nor would liberty contradict the laws of the Republic or those of the Province of Friesland, nor would it infringe on individual rights, nor would it lead to disruption of the social or political order.

Johannes Stinstra struggled fiercely for freedom of expression. But he did what he did without Spinoza. In fact, he doesn't even so much as mention Spinoza. To make matters worse, he pays no attention to any radical thinker at all. He certainly did not believe it worthwhile to consider at any length any of the figures whom Israel, with or without good reason, subsumes under the heading of 'Radical Enlightenment': the De La Courts, the Koerbaghs, Franciscus van den Enden, Lodewijk Meyer, Johannes Bredenburg, Adriaen Beverland, Anthonie van Dale, Frederik van Leenhof, Bernard Mandeville, Balthasar Bekker, or even Pierre Bayle.

We could interpret this lack of interest in Spinoza, Spinozism, and Israel's Radical Enlightenment in three different ways. First, we could say that Stinstra was an adherent of the Moderate Enlightenment and that he therefore rejected Spinoza either consciously and on principle, or simply by inference. A second interpretation could be that Stinstra was, in fact, a radical Spinozist, but that for all his rebellious audacity and philosophical dogmatism he did not dare give voice to his real opinions. Finally,

2 Joris van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia*.

a third interpretation could be that Stinstra considered Spinoza outmoded, obsolete, of little consequence, or merely beside the point. It is clear that in each of these interpretations Stinstra would have had no use for Spinoza, Spinozism, or the radical Enlightenment.

But which of these three interpretations, and the implications involved in them, holds true? Did Stinstra and by implication the Moderate Enlightenment retard the rise of modern liberalism, of 'modernity', if you will? Or is the Radical Enlightenment far more influential than anybody previously believed, to the extent that it surfaced even in 1742 in a minor whale-hunting town on the edge of the Zuiderzee? Or are Spinoza and by inference the Radical Enlightenment simply irrelevant to the many debates on toleration during the eighteenth century?

I would reject the second argument on methodological grounds. To claim that somebody is saying something which he is not, in fact, saying, seems rather tricky; and we can't assume that everyone who attacks an institutional church has a hidden radical agenda. This leaves me with interpretations 1 and 3. Given the present state of historical research, I would be inclined to opt for the third interpretation. I would claim that Spinoza, and by implication the Radical Enlightenment, was largely irrelevant to eighteenth-century debates on toleration.

Now, I am not making the absurd claim that studying either Spinoza or the Radical Enlightenment is not worthwhile. Jonathan Israel's books are in many respects exactly what the publisher's blurbs on the back covers make them out to be: breathtaking, magnificent, magisterial, ground-breaking, dazzling and highly accessible. But let us for the sake of argument suppose that Spinoza never happened. Imagine that Pierre Bayle had never been born. Picture a world without Denis Diderot. Would the world of ideas in Harlingen, and by extension the Dutch Republic, really have been so very different? I doubt it.

The proof is in the eighteenth century, most of which appears to have been perfectly capable of getting along without Spinoza. And yet that century invented, or reinvented, something we might call liberal thought. Johannes Stinstra demonstrates the point, and with him a host of others. I have found not the slightest shred of evidence for anything even remotely resembling a Spinozist theory of toleration in those minor figures who populated eighteenth-century Dutch history and who each did their bit in spreading a gospel of equality, secularism and universality[3]. These people include, just to give you some names in alphabetical order, Daniel van Alphen, Gerrit Bacot, Nikolaus Barkey, Bernard Bosch, Willem Deurhoff, Johannes Drieberge, Cornelis van Engelen, IJsbrand van Hamelsveld, Paulus van Hemert, Frederik Adolf van der Marck, Abraham van der Meersch, Gerrit Paape, and Jan Wagenaar.

What I am claiming, then, is that the modern nation state that was born at the end of the eighteenth century, and which imperfectly enshrined values most of us

3 See Joris van Eijnatten, *Liberty and concord in the United Provinces*.

today would want to support - that nation state was the consequence of a multifaceted, variegated and very complicated 'Moderate Enlightenment' (I am using this term for lack of a better one).[4] *This* Moderate Enlightenment did not 'contest' the Radical Enlightenment; it mostly regarded what Israel calls the Radical Enlightenment as hopelessly obscure, outrageously impossible or merely beside the point. Instead, the propagators of Enlightenment, the many journalists, editors, novelists, philosophers, political thinkers, theologians, poets, historians and amateur scientists very gradually came to grips with social and political realities, developing inch by inch the set of secular and universal ideas which some of us now may believe are being undermined.

Let me develop my argument one stage further. Israel's terminology, based on the clear-cut differences and distinctions he sees, is problematic, if only because it has become all but current in dix-huitièmiste parlance. That is understandable, since the distinction between Radical and Moderate fits current twenty-first century debates so well. But perhaps we should question the distinction itself. Elements of what Israel calls the Radical Enlightenment were created or recreated at various moments in the eighteenth century by men like Johannes Stinstra. Or, to put it another way, modernity (if such a thing exists) grew out of a complex potpourri of often contradictory claims, the common feature of which is that we could call them in some way 'Enlightened'. To phrase this differently once more: the eighteenth century presents us with a variety of options, a range of possibilities, and a set of positions which may or may not contradict each other and which will often be found in one and the same person, circle, or institution. There were no two Enlightenments. There was a whole gamut of them. Or, to use another metaphor, there existed in the eighteenth century, not a 'family',[5] but a complicated patchwork of 'enlightened' positions. I would even suggest that the twentieth-first century does not, *n'en déplaise* Israel, present a very different picture.

Magnificent and compelling as it is, I nevertheless have four problems with *Enlightenment Contested*. The first concerns the book's rhetoric, which tends somewhat to mislead. Israel believes that individuals and institutions are capable of maintaining over longer periods of time the package of concepts he defines as 'Radical'. He consistently employs language in such a way that both historical actors and students of that history are placed on either side of an unbridgeable divide. In the process those on the 'wrong' side of the gap are practically disqualified for betraying 'modernity'.[6] The second concerns evidence, which, as I have argued above, simply isn't there. The third concerns methodology: the claim that a coherent doctrine is implicit in all

4 Note that in Van Eijnatten, *Liberty and concord in the United Provinces*, I have largely avoided the concept of 'Enlightenment', and found it quite easy to do so.

5 See the postscript in Israel, *Enlightenment contested*, 863; family suggests a cosiness and friendliness that did not, of course, exist.

6 E.g. p. 866: 'a number of recent scholars have adopted a rather different tactic for diverting attention from the radical monism of Spinoza, Bayle, Diderot, and the "nouveaux Spinosistes" (...)'.

kinds of philosophies does not convince (not to mention the claim that doctrines are necessarily coherent). But the most important issue concerns the political perspective that seems to inform much of the book. One could perhaps qualify it best as a rightsbased fundamentalism. It is the assumption, or rather the utopian illusion, or perhaps even the fallacy, that a rational consensus based on radical Enlightened thought could actually be implemented in social practice. For one thing, such a consensus would obviate the need for politics itself, as an instrument to negotiate and compromise between conflicting rights and interests. But this is not the place to pursue this line of thought.

Let me conclude. Stinstra and the many, many minor authors who disseminated theories of toleration in the eighteenth century didn't need Spinoza, and yet they helped to get us to where we are now. Could we today then do without Spinoza? Of course we could. But please don't get me wrong. We don't need to live in a world without Spinoza. We probably shouldn't want to live in a world without Spinoza. Jonathan Israel has made abundantly clear in his books that a world without Spinoza would be an impoverished one. Spinoza was, at best, a spicy ingredient in the culinary specialty we like to call Enlightenment. Yet even without that pleasant titillation of the palate provided by strong spices, plain cooking is still quite nutritious. Modernity thrived on it.

Enough of metaphors. My point is merely that, if there is any lesson we could draw from the intellectual history of the Dutch Republic, it is that we could live quite happily in a world in which Spinoza never happened.

About the author
Joris van Eijnatten (1964) is Professor of Cultural History at Utrecht University. His main field is the history of culture, ideas and religion in Europe.
E-mail: J.vanEijnatten@uu.nl

Literature

Joris van Eijnatten, *Mutua Christianorum tolerantia. Irenicism and toleration in the Netherlands: the Stinstra affair 1740-1745* (Florence 1998).
Joris van Eijnatten, *Liberty and concord in the United Provinces. Religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands* (Brill's studies in intellectual history 111) (Leiden etc. 2003).
Jonathan Israel, *Enlightenment contested. Philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670-1752* (New York etc. 2006).

Jonathan Israel and Dutch Patriotism

Wyger R.E. Velema

The month of September 1781 witnessed one of the most spectacular publishing events in Dutch history. In the darkest hours of the night of September 25-26, an anonymous pamphlet entitled *To the People of the Netherlands* was secretly distributed in a number of Dutch cities. Its content was explosive. The author of the pamphlet, whose identity would not be definitively established as Baron Joan Derk van der Capellen tot den Pol until deep into the nineteenth century, launched an all-out attack on the House of Orange in general and on Stadholder William V in particular. William V, Van der Capellen told his readers, not only was a degenerate, an alcoholic and a sexual pervert in his personal life style, but he had also succeeded in corrupting the entire Dutch Republic and in almost completely extinguishing republican liberty and virtue. He had done so by unscrupulously breaking all known laws of the country, by ruthlessly suppressing public debate and criticism, and by filling every available political position with immoral and servile court flatterers. The main instrument which allowed him to get away with this behaviour and impose his despotic will on the country was a standing army, which was largely composed of foreign mercenaries and of which he was the supreme commander. The message was entirely clear: swift and drastic action against the power of the Orange stadholder had to be taken before the once so proud Dutch Republic would degenerate into a monarchy and its citizens into slaves.

Had Van der Capellen left it at that, his pamphlet would have been a gem of anti-Orangist invective, but nothing really new. For by 1781, the Orange stadholders had been reviled for more than a century in the political writings of the supporters of 'True Liberty'. The remedies suggested for their perceived monarchical ambitions had varied from curbing their power to getting rid of them altogether, as had been attempted twice during the so-called stadholderless eras, in which the regents succeeded in monopolizing political power. That, however, was not what Van der Capellen had in mind. Instead of arguing for a return to the unrestrained rule of the regents, he appealed, as the title of his pamphlet immediately made clear, to the people. They were, he emphatically proclaimed, the true rulers of the country and they should therefore no longer hesitate to make their political voice heard and regain and subsequently defend their liberty against *both* regents *and* the stadholder. They should start doing so, he suggested, by henceforth keeping a close watch over their rulers, by engaging in free public and political debate, and above all by arming themselves - for it was only an armed and thus independent citizen who could be said to be a free and virtuous political agent. Thus Van der Capellen broke out of the limits of the old political opposition between Orangists on the one hand and defenders of 'True Liberty' on the other. Indeed, *To the People of the Netherlands* may be regarded as the first coherent manifesto

of what was to become an unprecedented mass movement for the reform of the Dutch political system. It was known at the time, and still is, as the Patriot movement.[1]

Dutch Patriotism as it developed between the publication of Van der Capellen's pamphlet of 1781 and the ruthless suppression of the movement by the combined Prussian, English, and Orangist forces of counterrevolution in September of 1787, was an extremely complex phenomenon. It is therefore less than surprising that later historians have found themselves in deep disagreement about the proper interpretation of this political movement. To most nineteenth-century Dutch historians, writing in a political and intellectual climate that was nationalist, Orangist and generally hostile to the radicalism of the revolutions of the late eighteenth century, the best way of dealing with the Dutch Patriots seemed simply to ignore their existence. Even after scholarly research into the period somewhat reluctantly got under way around 1900, however, the negative assessment of the Patriots proved to be remarkably persistent. Thus its first serious historian, Herman Colenbrander, chose to describe the Patriot movement with less than flattering, albeit very revealing, theatrical metaphors. In his monumental three-volume work *De Patriottentijd*, he characterized it as a 'caricature', a 'comedy' and, referring to the foreign influences at work, a 'puppet show'.[2] Some eighty years later the historian Ernst Kossmann preferred a culinary metaphor to express the same distaste. To him, the Patriot era most resembled 'a bland dish'.[3] At the beginning of the twenty-first century, finally, Joost Kloek and Wijnand Mijnhardt showed a predilection for poetical imagery in describing the Patriot movement as the sad 'swan song of Dutch republicanism'.[4]

Yet over and against such less than generous estimates of their achievements, the Patriots have, in the course of the twentieth century, also found fervent supporters and ardent admirers. Indeed, it is no exaggeration to say that the Dutch Patriot movement has been completely rehabilitated in the historiography of the last fifty years. This process began with the realization, evident in the work of for instance Pieter Geyl, that the Patriots could in no way be adequately described as mere instruments in the hands of foreign masters.[5] It continued with the acknowledgement, during the 1960s and 1970s and mainly in the writings of Cor de Wit, that the Patriots were fighting a very real socio-political battle against the established order.[6] It culminated, from the mid-1980s on, in a substantial new literature on the political culture and

1 There are several modern editions of *To the People of the Netherlands*. The best one is by Zwitzer: *Joan Derk van der Capellen. Aan het Volk van Nederland*. On Van der Capellen, the early twentieth-century biography by De Jong Hzn., *Joan Derk van der Capellen* is still valuable. See also Van Dijk e.a., *De wekker van de Nederlandse natie*.
2 Colenbrander, *De patriottentijd*, I, vii, viii and 1.
3 Kossmann, 'Nabeschouwing', 135.
4 Kloek and Mijnhardt, *1800. Blauwdrukken voor een samenleving*, 556.
5 Geyl, *De Patriottenbeweging* and idem, *Geschiedenis van de Nederlandse stam. Deel III*.
6 De Wit, *De strijd tussen aristocratie en democratie; De Nederlandse revolutie van de achttiende eeuw* and *Het ontstaan van het moderne Nederland*.

the political thought of these highly original reformers.[7] During almost every step of the way in this long and tortuous process of re-evaluation and re-appreciation of Dutch Patriotism, Anglophone scholars have played an important role. In the 1960s, it was Robert Palmer who emphatically pointed out the importance of the Dutch late eighteenth-century revolutionaries for what he called 'The Age of the Democratic Revolution'.[8] During the 1970s, I. Leonard Leeb became the first historian ever to write a monograph on the political thought of the Dutch eighteenth century, prominently including the Patriot movement, and the brilliant Simon Schama astonished everybody with his massive *Patriots and Liberators*.[9] In the 1980s, the master of the history of early modern political discourse John Pocock asked incisive questions about the nature of Patriot republicanism.[10] And now, to everybody's delight, the eminent historian Jonathan Israel has added his voice to this chorus of Anglophone commentators on Dutch Patriotism. In what follows, I will attempt to assess this latest contribution to what by now has evidently become an exceedingly layered and multidimensional debate.

Relatively straightforward and simple as this task might seem, it in fact immediately poses an intriguing problem. Jonathan Israel is, as we all know, an immensely productive historian, a man who writes faster than God can read. In the case of the Dutch Patriots, his productivity has been of such a prodigious nature that over the past decade he has given us not one, but two interpretations of this movement's political thought. The problem is that they are diametrically opposed. In the chapter he devoted to the Patriot revolution in his monumental *The Dutch Republic*, first published in 1995, he embraced a highly traditional line of interpretation.[11] Following the by then already dated analysis of among others I. Leonard Leeb and largely limiting himself to mainstream Patriot texts, Jonathan Israel depicted the Patriots as essentially backward-looking thinkers obsessed with the Dutch past, whose rhetoric contained a few new elements, but whose program nonetheless 'was essentially a further development of the tendencies manifest in the movements of 1672, 1702-3, and 1747-8'.[12] Dutch historians such as Niek van Sas, who wished to view Patriotism as part of the genesis of political modernity and as 'a fundamentally new beginning linked to revolutionary trends elsewhere in the late eighteenth-century western Atlantic world' had, he insisted, completely failed to understand its deeply traditionalist nature.[13]

Some ten years after his initial analysis of Patriot political thought, Jonathan Is-

7 Grijzenhout e.a., *Voor Vaderland en Vrijheid*; Th.S.M. van der Zee e.a., *1787*; Bots and Mijnhardt, *De Droom van de Revolutie*; Klein, *Patriots Republikanisme*; Van Sas, *De metamorfose van Nederland;* Velema*, Republicans*.

8 Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, I, 324-341.

9 Leeb, *The Ideological Origins of the Batavian Revolution*; Schama, *Patriots and Liberators*.

10 Pocock, 'The problem of political thought in the eighteenth century'.

11 Israel, *The Dutch Republic*, 1098-1112.

12 Ibidem, 1105.

13 Ibidem.

rael returned to the same topic in his Royal Library lecture of 21 June 2007 entitled *'Failed Enlightenment'. Spinoza's Legacy and the Netherlands (1670-1800)*.[14] Apparently having adopted the liberating maxim that consistency is an overrated virtue, he now presented his audience with an entirely different and refreshingly new view of the true nature of Dutch Patriotism. It was completely wrong, he argued this time, to view the Patriots as traditionalists, hopelessly stuck in endless and futile ruminations about the glories of the Dutch national past. Admittedly their discourse contained some elements of ancient constitutionalism, but these were to be seen as no more than empty rhetoric, intended to draw the less enlightened segments of the population to their revolutionary cause.[15] In order properly to understand the significance of Dutch Patriotism, he continued, one could do no better than to view it in its 'true international and trans-Atlantic context', a perspective all previous historians had mysteriously failed to adopt.[16] This true context consisted mainly of the Enlightenment. Not, of course, the Enlightenment in general, but the special variety of it so powerfully evoked in *Radical Enlightenment* and *Enlightenment Contested*.[17] Indeed, with its doctrine of popular sovereignty, its embrace of democracy, its espousal of the civil equality of all religions, its hatred of aristocracy, and finally its passionate defence of a universal freedom of thought, of speech, and of the press, the political agenda of the Dutch Patriots embodied the link between the Radical Enlightenment and the late eighteenth-century Western revolutions in a singularly felicitous and remarkably precocious way.[18] The Patriots, evidently, were unambiguous moderns, deriving their political vision not from eighteenth-century English and American political thought, nor from the arch-conservative Montesquieu, nor even from the explosive treatises of Rousseau, but from French *nouveaux Spinosistes* such as Diderot and d'Holbach, and ultimately from the founding fathers of the Radical Enlightenment itself, the great Spinoza and his circle.[19]

The question that now forces itself upon us is an obvious one: who is right, Jonathan Israel the First or Jonathan Israel the Second? It would seem to me that the more recent of these two diametrically opposed interpretations clearly deserves our preference. In the light of the massive scholarship of the past decades, it has become impossible still convincingly to maintain that the political discourse of the Dutch Patriots consisted of little more than the traditionalist language of ancient constitutionalism. Jonathan Israel's 2007 analysis, by contrast, is impressive, intellectually stimulating, and clearly has much to recommend it. It takes the ideas of the Patriots seriously, it analyzes them in an international context, it incorporates the profound and crucially important changes brought to Western culture by the Enlightenment,

14 Israel, *'Failed Enlightenment'*. A Dutch translation appeared as *In strijd met Spinoza*.
15 Israel, '*Failed Enlightenment*', 13.
16 Ibidem, 42.
17 Israel, *Radical Enlightenment*; idem, *Enlightenment Contested*.
18 Israel, '*Failed Enlightenment'*, 13-15.
19 Ibidem, 50-53.

and it challenges us to reflect upon the role of Patriot political thought in the genesis of Western modernity. This new interpretation, in short, is in all respects vastly superior to the views Jonathan Israel previously held about the Dutch Patriots. This is not to say, however, that it is also right. Indeed one could well argue, as I am about to do, that in many respects it fails to do justice to the demonstrable content of Patriot political thought. For it seems to me that the Dutch Patriots of the 1780s were *not* mainly inspired by political radicalism of a Spinozist variety, that they did *not* derive their theories primarily from the *nouveaux Spinosistes* of the French late eighteenth century, and finally that they were *not* unambiguously modern in their political views.

It is Jonathan Israel's contention that the language of modern democratic republicanism espoused by the adherents of the Radical Enlightenment, and ultimately - after a French detour - also by the Dutch Patriots, originated in the writings of Spinoza and his circle and above all in the works of the brothers De la Court, Johan in particular. Now it is undeniably true that Johan de la Court's *Consideratien van Staat*, first published in 1660 and according to Jonathan Israel 'the founding document of Dutch democratic republicanism', was a remarkable and important book.[20] It departed from a bleak view of human nature and continued to discuss politics and the state in a thoroughly disenchanted vein. In good seventeenth-century fashion, it tore apart the pieties of classical political humanism and, inspired by Cartesian psychology, replaced them with a language of passions and of interests. It entirely discarded the classical concept of political virtue and insisted that the only realistic way to arrive at good government was to make the inevitable human self-interest promote the common good. The form of government which best succeeded in doing so was a democracy.[21] This does indeed sound surprisingly modern. But it does not at all sound like Dutch late eighteenth-century Patriotism. It is easy to explain why. The Dutch Patriots did not speak the language of interest, but the Enlightenment language of inalienable natural rights and above all the classical language of political virtue. They did so because they were participants in the by now thoroughly researched revival of classical republican thought the entire Western world witnessed during the eighteenth century and which had very little to do with the Radical Enlightenment, if only because its sources were some two millennia older.[22] This renewed eighteenth-century fascination with the classical language of politics, in which virtue, the capacity and duty of human beings to rise above their own interests and to serve the common good, played a key role, may be followed in a great variety of contemporary sources: not only in the writings of the

20 Israel, *Enlightenment Contested*, 251.

21 An excellent brief discussion of the political thought of the brothers De la Court may be found in Kossmann, *Politieke theorie*, 36-50.

22 Rawson, *The Spartan Tradition*; Roberts, *Athens on Trial*; Millar, *The Roman Republic*; Venturi, *Utopia and Reform*; Richard, *The Founders and the Classics*; Sellers, *American Republicanism*; Parker, *The Cult of Antiquity*; Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*.

Anglo-American civic humanists, but also, for instance, in the works of such French thinkers as Montesquieu, Rousseau and Mably and in those of the Dutch theorist De Beaufort.[23] It was this classical political language, revolving around the dichotomies of virtue and corruption, frugality and luxury, and free citizenship and political slavery, which came to occupy an essential place in most major eighteenth-century political debates. Indeed, it was out of the complicated interaction of this revived classical heritage with various forms of Enlightenment discourse that the Western revolutions of the late eighteenth century, of which the Dutch Patriots were the early harbingers, arose. Yet Jonathan Israel virtually ignores this theme in his most recent interpretation of Dutch Patriotism.

To demonstrate how this neglect of the revived classical tradition and the attendant overestimation of the importance of the Spinozist Radical Enlightenment prevent us from understanding what Patriotism was all about, it is perhaps best to turn to a concrete example. On December 11, 1784, the future statesman Rutger Jan Schimmelpenninck defended his thesis *De imperio populari caute temperato* at Leiden University.[24] The next year, a Dutch translation appeared under the title *Verhandeling over eene wel ingerigte Volksregering*.[25] This short treatise is now generally regarded as one of the most important statements of the political doctrines of the Patriots. Jonathan Israel has described Schimmelpenninck as a 'key theorist among the Patriots'.[26] In his Royal Library lecture, he discussed him as a leading representative of 'the later Dutch democratic and Spinozistic Enlightenment', whose political arguments 'resonated unmistakably with echoes of the Brothers De la Court and Spinoza who, however, are never named'.[27] This formulation is, it seems to me, highly revealing. Schimmelpenninck, like many other Patriots, is incorporated into the Spinozist Radical Enlightenment on the basis of extremely vague resemblances between his political language and that of his presumed seventeenth-century predecessors, whose work he never mentions, nor in fact shows any sign of knowing. Both common sense and a diligent study of his dissertation, however, suggest a simple reason for Schimmelpenninck's failure to mention the leading representatives of the Radical Enlightenment: he had no use for them. His *verifiable* intellectual predecessors were not Spinoza and the brothers De la Court, but Cicero, Livy and Sallust among the ancients, and Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, Mably, Price and Priestley among the moderns.[28] Not only did he generously

23 Pocock, *The Machiavellian Moment*; Baker, *Inventing the French Revolution*; Shklar, *Men and Citizens*; Wright, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France*; Velema, *Republicans*, 56-64.

24 Schimmelpenninck, *De imperio populari caute temperato*.

25 Schimmelpenninck, *Verhandeling over eene wel ingerigte volksregering*.

26 Israel, *Dutch Republic*, 1104.

27 Israel, '*Failed Enlightenment*', 53 and 18.

28 Each and all authors closely linked to the classical republican tradition. Schimmelpenninck's use of modern sources alone obviously makes it impossible to regard him as a representative of the Radical Enlightenment as defined by Jonathan Israel. The author Schimmelpenninck cites most is the later Rousseau, who according to Israel does not belong to the Radical Enlightenment *(Enlightenment Contested*, 11). His other French favourite is Montesquieu, a writer who, if we are to believe Israel, primarily appealed to 'conservative Orangists' (*'Failed Enlightenment'*, 9). These two are followed by Price and Priestley, whose importance for Dutch Patriotism Israel tries to downplay throughout his lecture (e.g. '*Failed Enlightenment*', 50).

acknowledge this fact in his abundant footnotes, but he also made it absolutely clear by the entire nature of his argument, for his dissertation was a sustained meditation on the meaning of classical republicanism for the modern world. Indeed, it is precisely Schimmelpenninck's intellectual struggle to reconcile the demands of classical virtuous citizenship with those of modern representative democracy which makes his dissertation into a document entirely characteristic of Patriot political thought.[29]

Let me come to a conclusion. After a long period of unjustified neglect, the Dutch Patriots have over the past decades been rediscovered as vigorous political reformers and sophisticated political thinkers. They no longer regarded the real or imagined ancient constitutional arrangements of their own country as the only relevant standard in political argument. Instead, they freely appropriated various elements from radical, although not necessarily Spinozist, Enlightenment thought, as is clear from their adoption of the concepts of inalienable natural rights, popular sovereignty, and representative democracy.[30] But they were also steeped in and obsessed with the classical language of political virtue. This evidently means that we cannot possibly regard them as unambiguously modern. Jonathan Israel is, of course, absolutely right in pointing out that Dutch Patriot political thought, with its emphasis on the rights of the people and on popular sovereignty, its espousal of the civil equality of all religions, its hatred of aristocracy, and its defence of the freedom of thought, of speech and of the press, contained much that seems familiar to us today. Yet these very same Patriots also passionately believed that the independent and virtuous citizen needed to be a propertied male bearer of arms, ready and willing to die for his Fatherland; that the political nation self-evidently could not include women or the poor; that parties were the bane of political life; that a politics based on the clash of interests instead of on disinterested virtue equalled total corruption; and that luxury constituted the greatest imaginable threat to free republics. It is precisely this ambiguity, this mix of the old and the new, which makes the Dutch Patriots so fascinating and which gives them their own unique place in the history of political thought. Their political discourse is no longer ours and neither are their intellectual struggles. Does this mean that they have no lessons to offer us? It emphatically does not. For as Quentin Skinner has convincingly argued, it is only by studying past political thought in its very difference from the present that we learn to appreciate the contingent nature of our own political convictions.[31]

29 Much the same conclusion is reached in Klein, ‘Republikanisme en patriottisme’.
30 Klein, *Patriots Republikanisme*; Van Sas, *Metamorfose van Nederland*; Velema, *Republicans*.
31 Skinner, *Liberty Before Liberalism*, 109-120 and idem, *Visions of Politics*, I, 5-7.

About the author

Wyger R.E. Velema is Senior Lecturer in early modern history and Jan Romein Professor at the University of Amsterdam. He has published widely on the history of eighteenth-century Dutch political thought, most recently *Republicans. Studies on Eighteenth-Century Dutch Political Thought* (Leiden and Boston 2007). He is currently co-director of the NWO research program *The First Dutch Democracy. The Political World of the Batavian Republic, 1795-1801*.

Sources and Literature

Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century* (Cambridge 1990).
Joan Derk van der Capellen, Aan het Volk van Nederland. Het patriottisch program uit 1781, H.L. Zwitser (ed.) (Amsterdam 1987).
H.T. Colenbrander, *De patriottentijd hoofdzakelijk naar buitenlandse bescheiden.* 3 delen. (The Hague 1897-1899).
E.A. van Dijk, J. Trijsburg, W.F. Wertheim en A.H. Wertheim-Gijse Weenink, (ed). *De wekker van de Nederlandse natie. Joan Derk van der Capellen 1741-1784* (Zwolle 1984).
P. Geyl, *De Patriottenbeweging 1780-1787* (Amsterdam 1947).
P. Geyl, *Geschiedenis van de Nederlandse stam. Deel III* (1751-1798) (Amsterdam and Antwerp 1959).
F. Grijzenhout, W.W. Mijnhardt en N.C.F. van Sas, (ed). *Voor Vaderland en Vrijheid. De revolutie van de patriotten* (Amsterdam 1987).
Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806* (Oxford, 1995).
Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford 2001).
Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford 2006).
Jonathan Israel, *'Failed Enlightenment'. Spinoza's Legacy and the Netherlands* (Wassenaar, 2007). Translated into Dutch as *In strijd met Spinoza. Het failliet van de Nederlandse Verlichting (1670-1800)* (Amsterdam 2007).
M. de Jong Hzn., *Joan Derk van der Capellen. Staatkundig levensbeeld uit de wordingstijd van de moderne democratie in Nederland* (Groningen and The Hague 1921).
S.R.E. Klein, 'Republikanisme en patriottisme. Rutger Jan Schimmelpenninck en de klassieke wortels van het republikeinse denken (1784-1785),' *Tijdschrift voor Geschiedenis* 106 (1993) 179-207.
S.R.E. Klein, *Patriots Republikanisme. Politieke cultuur in Nederland (1766-1787)* (Amsterdam 1995).
Joost Kloek and Wijnand Mijnhardt, *1800. Blauwdrukken voor een samenleving* (The Hague 2001).

E.H. Kossmann, *Politieke theorie in het zeventiende-eeuwse Nederland* (Amsterdam 1960).
E.H. Kossmann, 'Nabeschouwing', in: H. Bots and W.W. Mijnhardt, (ed). *De Droom van de Revolutie. Nieuwe benaderingen van het Patriottisme* (Amsterdam 1988).
I. Leonard Leeb, *The Ideological Origins of the Batavian Revolution. History and Politics in the Dutch Republic 1747-1800* (The Hague 1973).

Fergus Millar, *The Roman Republic in Political Thought* (Hanover and London 2002).
Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française* (Paris 1989).
R.R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800*. 2 vols. (Princeton 1959-1964).
H.T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries. A Study in the Development of the Revolutionary Spirit* (Chicago 1937).
J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton 1975).
J.G.A. Pocock, 'The problem of political thought in the eighteenth century: patriotism and politeness (with comments by E.O.G. Haitsma Mulier and E.H. Kossmann)', *Theoretische Geschiedenis* 9 (1982) 3-36.
Elizabeth Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought* (Oxford 1969).
Jennifer Tolbert Roberts, *Athens on Trial. The Anti-Democratic Tradition in Western Thought* (Princeton 1994).
Carl J. Richard, *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment* (Cambridge, Mass. and London 1994).
N.C.F. van Sas, *De metamorfose van Nederland. Van oude orde naar moderniteit, 1750-1900* (Amsterdam 2004).
Simon Schama, *Patriots and Liberators. Revolution in the Netherlands 1780-1813* (New York 1977).
R.J. Schimmelpenninck, *Disputatio iuris publici inauguralis de imperio populari caute temperato* (Leiden 1784).
R.J. Schimmelpenninck, *Verhandeling over eene wel ingerigte volksregering. Uit het Latyn vertaald door Mr. A.B. Swart* (Leiden 1785).
M.N.S. Sellers, *American Republicanism. Roman Ideology and the United States Constitution* (Houndmills and London 1994).
Judith N. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge 1969).
Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge 1998).
Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method* (Cambridge 2002).
Wyger R.E. Velema, *Republicans. Essays on Eighteenth-Century Dutch Political Thought* (Leiden and Boston 2007).
Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge 1971).
C.H.E. de Wit, *De strijd tussen aristocratie en democratie in Nederland 1780-1848. Herwaardering van een periode* (Heerlen 1965).
C.H.E. de Wit, *De Nederlandse revolutie van de achttiende eeuw 1780-1787. Oligarchie en proletariaat* (Oirsbeek 1974).
C.H.E. de Wit, *Het ontstaan van het moderne Nederland 1780-1848 en zijn geschiedschrijving* (Oirsbeek 1978).
Johnson Kent Wright, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France. The Political Thought of Mably* (Stanford 1997).
Th.S.M. van der Zee, J.G.M.M. Rosendaal and P.G.B. Thissen, (ed). *1787. De Nederlandse revolutie?* (Amsterdam 1988).

Toleration, Spinoza's 'realism' and Patriot modernity: replying to Van Eijnatten, Van Bunge and Velema

Jonathan Israel

I would like to begin my response to the three sets of learned, detailed and very thoughtful comments presented by Joris van Eijnatten, Wiep van Bunge and Wyger Velema in the lively debate that we participated in together at Utrecht in October 2008 by expressing my appreciation. While the substance of their comments, as opposed to their courteous introductory remarks, was rather critical of my own work and, if fully justified, would raise very extensive doubts as to the validity of my arguments, something bound to make any author just a little defensive, I want to acknowledge without reservation the importance and the seriousness of the points they raise and the difficulties, real, partial or apparent, that they point to in my work and say straight out that all three have given me abundant reason to pause for serious reconsideration. And this I can only regard as a benefit for which I am grateful certainly for myself and hopefully also for all those interested in furthering our understanding of these complex historical and philosophical issues. In replying, I shall do my best to stick strictly to the point and neither beat about the bush nor resort to rhetorical devices designed to dilute the force of their critical observations.

Joris van Eijnatten may well be right to object that I have wrongly given readers the impression that those participating in debates about toleration in the Netherlands, and elsewhere, in the late eighteenth century were altogether more concerned with the ideas of Spinoza, or alternatively Locke, than they in fact were. Certainly, he is right to say that the question which of the two theories of toleration, that of Spinoza or Locke, was the more influential is not well posed. It may even be that neither of them was particularly influential. Further, I think he is absolutely right to argue that there were many writers and spokesmen in the later eighteenth century, like Johannes Stinstra, who neither mentioned Spinoza nor took any interest in any radical writer. His statement in his conclusion that 'Stinstra and the many, many minor authors who disseminated theories of toleration in the eighteenth century did not need Spinoza, and yet they helped us get to where we are now' seems to me well-grounded.

He is doubtless also right to say that those who paid no attention to Spinoza and radical thought nevertheless produced 'a theory and, perhaps more importantly, a practice of toleration' that was entirely 'acceptable to a majority of the population'. But he is greatly mistaken, in my view, in thinking that this theory and practice was 'equitable' and did most of the work of bringing us to a modern conception of toleration which is indeed one, as he says, quoting Paine, that would rid us of 'toleration' as well as intolerance. Paine, in fact, was one of the most radical of all late eighteenth-century democratic republican writers and relatively few in America, Britain or Holland agreed with any of his views let alone his plea for a comprehensive toleration. There was of course a tremendous pressure in all western European countries in the

later eighteenth century for a greater degree of toleration. But nowhere was a full toleration delivered, nor could it have been because most people as well as most governments and churches were opposed to unrestricted freedom of thought and expression.

Under the famous *Toleranzpatent* (1781) in the Austrian lands, the Catholic Church remained specially privileged whilst many fringe groups such as Deists, atheists, Moravian brethren and Unitarians remained banned. In Holland, there was no question of putting the Jews on an equal basis with the rest of the population whilst in Britain and British-controlled Ireland, the Unitarians and other Dissenters, as well as the Catholics continually complained even more of the practice of intolerance than they did of institutionalized intolerance in mainstream society. Oxford and Cambridge continued to discriminate against all who refused to swear oaths of submission to the dominant Anglican Church. Meanwhile, atheists, as another notable radical of the era, the prominent surgeon and lecturer on chemistry, Matthew Turner, a key figure in the Liverpool Enlightenment, complained, in 1781, had good reason to fear harsh persecution - and even more, perhaps, from the populace than the law. In other kinds of philosophical dispute the vanquished had to fear only disappointment and contempt, in arguing for atheism, however, any opponent of Britain's 'religionists' whether victor or vanquished in the debate, must, as he expressed it in his answer to Priestley's *Letters to a Philosophical Unbeliever* (1780), 'dread, beside ecclesiastical censure, the scourges, chains and pillories of the courts of law.'[1] Few were as brave as Turner but even he had to publish under a pseudonym.

The great majority were not interested in radical thought because they were not interested in having a comprehensive toleration that would end the persecution of homosexuals and atheists and make dissenters and Jews full citizens, as well as create a free press in the modern sense. The few who were so interested were usually either basically secular freethinkers, like Paine, Gerrit Paape, or the German publicist, Wekhrlin, writers who knew perfectly well that radical ideas were the main if not quite the only source and set of theoretical justifications for their conception of freedom of thought and expression. For one could also get at least close to a full toleration, if not democracy, by adopting Unitarianism and nurturing, as Stinstra was suspected of doing,[2] Socinian tendencies. But if one did become a consistent Unitarian and wanted to make one's religion and plea for full toleration at all compatible with philosophy then one was apt to end up like Priestley or another prominent English radical, John Jebb, with a one-substance doctrine very close to Spinoza's, supplemented, however, by a belief in divine providence and miracles which, as Turner pointed out, is really quite impossible to square with a one-substance philosophy.

Spinoza looked indispensable to the thoughtful radical-minded in the late eighteenth century chiefly because his system seemed more consistent, unified and con-

1 Matthew Turner, *Answer to Dr. Priestley's Letters*, 60

2 Joris van Eijnatten, *Liberty and Concord*, 143.

vincing than any other available kind of monism. This is why Lessing, Goethe and Herder, for instance, were profoundly drawn to it. Spinoza's *Ethics* was intensively studied in Germany, and in the 1780s also hugely discussed; but the *Tractatus Theologico-Politicus* was by no means forgotten. Wilhelm Ludwig Wekhrlin pronounced the latter, in his radical journal, *Das Graue Ungeheuer*, in 1786, Spinoza's 'best and most useful work'. 'We still have no book', he wrote, 'which combats prejudice and superstition with more force and emphasis than this treatise'.[3] It seemed so uniquely useful to the radical-minded, to earnest materialists, like himself and his equally radical collaborator, Carl Von Knoblauch, not just because it advocated toleration, individual liberty, press freedom and democracy but because it showed how what they considered a true morality could be projected into legislation and society. Spinoza on account of his undeniable virtues deserved to be placed in the register of saints far more than many a zealot or *Bethbruder* (prayer brother) such as would usually, suggested Wekhrlin (a non-Catholic writing at Nuremburg surrounded by Catholic Germany), owe his canonization to nothing more than 'fanaticism'.[4] Likewise, Spinoza had explained better than any other philosopher how it is that in their choices men imagine that they possess free-will when they are actually determined to seek what they think is in their own best interest to pursue.

Turning now to answer Van Bunge, but keeping Wekhrlin's remarks in mind, I will do my best to answer him on a philosophical basis (in which he has more training than I). But let me begin by making a historical observation. Nearly all the *anti-philosophes* in France, such as Bergier, Crillon, Marin, Maleville, and Jamin, and other late eighteenth-century writers (including Voltaire) who condemned and loudly declaimed in public against the spread of atheistic materialism and especially the ideas of Diderot, Helvétius and d'Holbach, that is against the hard core of the late eighteenth century Radical Enlightenment, identified either Spinoza alone (as Voltaire routinely did), or else Spinoza and Bayle, as the founding fathers and chief codifiers of what was often referred to at the time as *la philosophie moderne*. This is an important historical fact. Although Hobbes was sometimes also mentioned in passing in this connection neither he nor anyone else ever came anywhere near Spinoza and Bayle as category one culprits in this regard. Although this point is sometimes disputed (eg. by Noel Malcolm and Justin Champion) I do not believe that it can be disputed by anyone who had actually read the relevant literature of the 1750s, 1760s, 1770s and 1780s. In fact, this proposition seems to me, on the basis of the evidence, to be totally indisputable for all of these decades. Hobbes does not play even one hundredth of the role Spinoza does in the post-1750 debate about who was responsible for the rise of *la philosophie moderne*. Spinoza and Bayle (with Bayle being interpreted as a crypto-Spinozist) were

3 Wekhrlin, *Graue Ungeheuer* viii, 211; Tilgner, *Lesegesellschaften*, 254.
4 Wekhrlin, *Graue Ungeheuer* viii, 211; Lauermann and Schröder, 'Textgrundlagen', 80-81.

almost always perceived as the founding fathers of *la philosophie moderne*, often also labeled dismissively *philosophisme* or *la philosophie nouvelle*.

Van Bunge prefaces his remarks about Spinoza's political thought with a more general comment on Spinoza's 'modernity'. With justice he points out that Spinoza is not in the main line of modern philosophy in important respects since he refuses to start with the problems of epistemology and how knowledge is possible, and by rejecting the trajectory adopted by Descartes, Locke, Hume and Kant in this regard proceeds in a way which 'from a philosophical perspective [is] not a modern procedure at all'. This is perfectly true if one surveys the scene from a Kantian perspective or that of the modern Anglo-American analytical philosopher. But if one adopts this 'philosophical' perspective not only is Spinoza *not* modern but neither are any of those *philosophes*, like Diderot, Helvétius and d'Holbach, or their successors - Volney and the *ideologues* or for that matter Paine or Turner, who proclaimed philosophical reason the main tool for determining how a society and politics organized in the interest of the majority and for the greatest good can be made viable, durable, and given appropriate institutions and laws.

When Jacobi argued that Kant's doctrine of 'practical reason' and the moral imperative is just as much an abandonment of the field of philosophy in the eighteenth-century sense, that is as the application of reason to reality and the science of man, society, morality and legislation, as his own system, he surely had a point. Herder too rejected Kant's philosophy because he saw his 'practical reason' as a form of theology useless for the science of man, history and society. He wanted a different kind of philosophy, one that focuses on society and man. Does that mean that Herder, or Lessing who thought similarly, is not modern? Modern analytical philosophers in America and Britain, quite rightly from their point of view, take no interest in history of thought, or indeed history itself, because they recognize that what they mean by 'philosophy' cannot tell us anything about society, politics or man's past. Theirs is a purely technical subject with a very, very restricted reach, mainly concerned with epistemology and a highly peculiar notion of ethics. Is that not however a huge objection to the analytical and the Kantian notions of 'philosophy'?

I disagree with any implication that Spinoza, Bayle, Diderot, Helvétius, d'Holbach and Herder are not 'modern' because they refuse to begin with epistemological issues like Locke and Kant. It may even be that they have a more relevant and interesting conception of what *l'esprit philosophique* really is than our 'modern' philosophers hung up as they are with epistemology. I prefer to say that the distinguishing mark of modern thought is a preoccupation with discernible realities or facts, expressly excluding *supernaturalia* rather than beginning with metaphysical entities that no-one can see, as pre-modern philosophers did. If one accepts this definition then history and philosophy have to be brought very closely together and Spinoza is more modern than Kant because his philosophy is to a much greater extent applied philosophy concerned with reforming the human condition, and with man in society. The *Tractatus*

Theologico-Politicus as Wekhrlin pointed out is obviously applied philosophy and something the radical-minded deemed extremely useful as a weapon against the prevailing realities. Its aim is to analyze and reveal the historical evolution of a highly complex set of facts - namely the phenomenon of Bible authority and religious authority more generally conceived as something divinely-given. The *Ethics* looks and in one way is far more metaphysical but it is just as much intended to shatter metaphysics as traditionally understood as was Kant's *Kritik* and its main subject, I would argue, is still the relationship of man to nature, the natural history of man, and the implications of this relationship for understanding human behavior and for morality, law and authority.

Van Bunge is right to say of Spinoza's exclusion of women from political participation that 'liberal and left-wing admirers of Spinoza have always felt slightly if not seriously embarrassed by these pages'. He is correct too (with Mirian van Reijen) in saying that this contention fits with Spinoza's equation of power with right, a concept that lies at the heart of his metaphysics. I agree with him also that Spinoza was a nominalist, suspicious of generalities like 'society' and 'mankind'. 'Nature certainly does not create peoples', asserts Spinoza in the *Tractatus Theologico-Politicus*, 'individuals do, and individuals are only separated into nations by differences of language, law and morality. It can only be from these latter factors, namely law and morality, that each nation has its unique character, its unique condition, and its unique prejudices'.[5] But precisely this was one of his most powerful tools in demonstrating that no aspect of the moral order is God-ordained or intended, and also that there is nothing fixed or innate in the differences between human cultures and religions.

With this and similar passages urging a naturalistic approach to social realities as well as morality, freedom of thought and toleration, Spinoza prefigures the basic profile of the Radical Enlightenment as a whole. For it is by insisting that all humanity has the same interests and vulnerabilities and is in the same condition when it comes to looking for the best laws, institutions and forms of government that he helped destroy the idea, so dominant in England and America in the eighteenth century, for instance, that ancient constitutions are the key to all that is good and are what make Englishmen a completely different breed from everyone else. Indeed, precisely Spinoza's kind of nominalism is what is requisite for a true egalitarianism based on a universal secular morality and conception of human rights and democratic politics as universal benefits for everyone equally. On these grounds the undoubted fact that Spinoza was the first great philosopher to hold that democracy is the best form of government seems to me hugely relevant both to his modernity per se and his oft denied but actually unquestionable historical role as the key originator in Voltaire's, and in late eighteenth-century eyes generally, of *la philosophie moderne*, to use the term Rousseau also employs in several of his works to label the kind of Diderotian-d'Holbachian hylozoism that he too flatly rejected from 1757 onwards.

5 Benedict de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, 225.

Finally, let me turn to the question of the *Patriottenbeweging*. Wyger Velema begins by suggesting that the interpretation of the Dutch democratic revolution that I put forward in my *Dutch Republic*, in 1995, is quite different from and wholly contradicts that which I tried to formulate in my KB lecture of 21 June 2007, entitled 'Failed Enlightenment: Spinoza's Legacy and the Netherlands'. I disagree. While I do now put more emphasis on the novelty of some aspects of Patriot ideology than I did then, I still think, as I put it in 1995, that 'while Patriot ideology was rooted in the Dutch past, and based on what were taken to be the essential principles of the Revolt and the Republic, it displayed several strikingly new features. Especially important were its idealization of the "people", an ideological tendency which was marked in the Dutch context since the middle of the eighteenth century and, closely linked to this, its democratic tendency and a form of national feeling more akin to the liberal nationalism of early nineteenth century Europe than any sense of identity which prevailed in the United Provinces during the Golden Age.' I still think this is basically correct and, I might add, in forming this judgment I expressly acknowledged (ironically) being guided by Velema and N.C.F. van Sas. My mistake in 1995, as I see it now, was in not making it clear that by 'Patriot ideology' here, I meant the public consensus as formulated in documents such as the *Grondwettige Herstelling* and what the Patriot press presented as Patriot ideology rather than the individual views of certain more advanced Patriot leaders like Gerrit Paape, Cerisier, Bernard Nieuhoff, and Irhoven van Dam. The vast majority of Patriots certainly were 'traditionalists, hopelessly stuck in endless and futile ruminations about the glories of the Dutch national past.' In the lecture, on the other hand, I was trying to focus more on the individual thinking of the very few theoretically adventurous leaders than on the public notion of what Patriot ideology was.

Equally, the other way around. Velema remarks that I now think that the Patriots 'were unambiguous moderns, deriving their political vision not from eighteenth-century English and American political thought, nor from the arch-conservative Montesquieu, nor even from the explosive treatises of Rousseau, but from French *nouveaux Spinosistes* such as Diderot and d'Holbach, and ultimately from the founding fathers of the Radical Enlightenment itself, the great Spinoza and his circle.' Ignoring for a moment the ironic touches and slight exaggeration - I certainly do not regard Montesquieu as an 'arch-conservative', far from it - I am not here referring to the *Patriottenbeweging* as a mass movement but the thinking of a few advanced leaders and theorists. As far as the mass movement is concerned, I still think as I did in 1995 except that I would add more of Paape's notion of the *Patriottismus* of the fatherland-loving masses being an utterly 'fantastic thing', containing so many internal 'contradictions and strange, unexpected and false conclusions' that it is impossible to describe it as a coherent set of ideas.[6]

6 Gerrit Paape, *De onverbloemde geschiedenis*, 37, 45-46, 51.

Like all modern revolutionary ideologies, Dutch democratic ideology in the 1780s and 1790s needs to be studied as a social movement but also, and equally, as an intellectual phenomenon. The vast majority of Patriots, according to Paape, supported the Patriot leaders, initially, merely because *Patriottismus* was a protest movement directed against the house of Orange. Later many people came to support it also as a campaign directed against the Republic's high bureaucracy and *gens en place*, now disparagingly labeled the 'Aristocraaten'; but, in addition, there were also many non-Reformed people who supported the *Patriottenbeweging* chiefly because it promised equal rights to Catholics and to Protestant dissenters. But whether they supported the movement for this reason or for that or, alternatively, opposed Patriot ideology, as the less literate sections of the urban population mostly did, the great majority had only the very haziest, most fragmentary awareness of how the different Patriot goals coalesced into what - in the minds of a Cerisier, Irhoven or Paape - was essentially a Radical Enlightenment intellectual system. Intellectually coherent accounts, explanations and interpretations of what Dutch radical Patriottismus sought to accomplish, however, were inevitably chiefly the work of the movement's more literate and articulate leaders appealing to the public, so that, in the main, those who edited the opposition newssheets, and delivered the principal speeches at its meetings, were also those who predominantly developed and propagated both its public face and their own in some respects very different, or at least much more systematic, private core philosophy.

Wyger Velema is much mistaken when he attributes to me the contention 'that the language of modern democratic republicanism [...] originated in the writings of Spinoza'. I did not say anything about the 'language' of modern democratic republicanism. I am not a Pocockian in history of political thought as he is to a considerable extent and while I think that Pocock's claims about the languages of discourse are not unimportant or uninteresting they are of very little use if what one wants to know is how democratic, egalitarian and comprehensively tolerant thinking emerged in the eighteenth century. While I agree that many eighteenth-century political theorists were steeped in the texts and concerns of classical antiquity by no means all of them were - what did it mean to Paape, Paine, Priestley, Price, Wollstonecraft, Godwin or Condorcet? Not much I would suggest. Furthermore, there is a fundamental disagreement between Wyger Velema and myself in that he believes that the 'by now thoroughly researched revival of classical thought' is the main source of late eighteenth-century democratic and egalitarian thinking embedded as it is in *tolerantisme*. With this I simply disagree. In my opinion, classical republicanism is a wholly overrated commodity in discussion of eighteenth-century political thought and one that explains next to nothing about the democratic and I would add fiercely anti-aristocratic tendencies of the new pre-1789 rhetoric and ideology. I know that there are many scholars deeply fascinated by this use of 'classical political language revolving around the dichotomies of virtue and corruption, frugality and luxury, and free citizenship and political slavery', but I am not one of them and I do not think that any of this is of

much help in understanding how the late eighteenth-century Radical Enlightenment of Raynal's *Histoire philosophique* or a Diderot, d'Holbach, Condorcet, Wollstonecraft, Paine, Cerisier, Irhoven van Dam, or Gerrit Paape, with their claim that 'philosophy' is what drives the emancipation of man from oppression and tyranny came about. The language of classical republicanism does not teach the primacy of 'philosophy' in human affairs, or that equality is the basis of a purely secular morality, or that freedom of thought and expression, a full toleration, representative democracy (Schimmelpenninck's main concern), the unity of mankind, and the destruction of religious authority are the other great leading principles. The only plausible source for these tendencies is the Radical Enlightenment tradition which on all these issues offers credentials much more convincing and much clearer than those of classical republicanism.

Sources and Literature

Joris van Eijnatten, *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the eighteenth-century Netherlands* (Leiden 2003).
Manfred Lauermann and Maria-Brigita Schröder, 'Textgrundlagen der deutschen Spinoza-Rezep tion im 18. Jahrhundert', in Eva Schürmann, Norbert Waszek and Frank Weinreich (ed.)
Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts: zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas (Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002) 80-1.
Gerrit Paape, *De onverbloemde geschiedenis van het Bataafsch Patriottismus* (Delft 1798).
Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Jonathan Israel (ed.) translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge University Press 2007).
Hilmar Tilgner, *Lesegesellschaften an Mosel und Mittelrhein im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus: ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Aufklärung im Kurfürstentum Trier* (Stuttgart 2001).
Matthew Turner, *Answer to Dr. Priestley's Letters to a Philosophical Unbeliever* (London 1782).
Wilhelm Ludwig Wekhrlin, *Das Graue Ungeheuer* (periodical: 12 vols. Nuremberg, 1784-1787) viii (1786).

Scriptieprijs 2008
‘Ik heb ook nu niet uijt mij alderbest geschreven’ Achttiende-eeuwse brievenboekjes en de gekaapte brieven van Aagje Luijtsen[1]

Tanja Simons

In the 18th century the Netherlands experienced a boom in all kinds of educational literature. Among these were so-called correspondence manuals, small books that gave instructions on how to write personal letters and provided models of them. Up till now it was not quite clear for whom these manuals were intended. However, it is known that in the highest ranks of society epistolary etiquette was passed on from generation to generation. So perhaps these books were mainly meant for and used by the middle and lower classes. This article gives a short description of five such manuals (and one related to the genre). Subsequently twenty letters, written between 1776 and 1780 by a young woman called Aagje Luijtsen, are examined for traces of the rules provided by the manuals. Furthermore the opening and closing formulas that Aagje uses in her letters are compared with those that are used in the model letters.

‘[...] mijn hart is overstelpt van droefheijd, want lief, op den 18 november is mijn lieve jon[g]ste soontije Klaas Kikkert uijt het land der levindige weggenoomen en overgegaan hoop ik in het koni[n]kkrijke der heemele [...]’ zo schrijft Aagje Luijtsen op 30 november 1780 in een ontroerende brief aan haar man Harmanus Kikkert.[2] Harmanus, destijds opperstuurman voor de VOC, had zijn vrouw ruim een jaar eerder zwanger achtergelaten in Den Burg op Texel. Hun zoontje Klaas is dus geboren én gestorven tijdens Harmanus' afwezigheid en Harmanus las dat droeve nieuws pas in mei 1781, toen hij aan Kaap de Goede Hoop arriveerde op de terugreis van de Oost naar Nederland. Aagje moest haar verdriet om Klaas alleen verwerken, zoals zij ook de opvoeding van haar andere zoontje, Lammert, in haar eentje moest zien te klaren; zij was ‘vaader en moeder’[3] tegelijk. Aagje schreef haar man nog veel meer brieven tijdens zijn reizen voor de VOC en daarvan zijn er twintig op wonderbaarlijke wijze bewaard gebleven. Harmanus had deze brieven van Aagje op zijn reizen bij zich, maar zijn schip met lading en brieven viel tijdens de vierde Engelse Oorlog (1780-1784) ten prooi aan Engelse kapers. Alle papieren, waaronder Aagjes geconfisqueerde brieven, kwamen daarmee terecht in het archief van de High Court of Admiralty (HCA).

1 Ik dank prof.dr. M.J. van der Wal voor commentaar op eerdere versies van dit artikel dat is gebaseerd op mijn MA-scriptie *‘Ik heb ook nu niet uijt mij alderbest geschreven’. Invloed van het taalonderwijs op de brieven van Aagje Luijtsen, geschreven tussen 1776 en 1780* (Universiteit Leiden, Opleiding Nederlandse taal en cultuur, 2007). Mijn onderzoek naar enkele specifieke taalverschijnselen (het gebruik van *als* of *dan* na de comparatief en de dubbele en tweeledige ontkenning) kan hier vanwege de beperkte omvang van het artikel niet aan bod komen.

2 Moree, *Kikkertje lief*, 201. Alle citaten van Aagje in dit artikel zijn hieruit overgenomen inclusief de doorgevoerde aanpassingen voor de leesbaarheid.

3 Ibidem.

Aagjes brieven werden in 1994 door de historicus Perry Moree ontdekt in The National Archives in Kew (UK) en in 2003 door hem gepubliceerd onder de titel *Kikkertje lief*.[4] In The National Archives bevinden zich nog bijna 38.000 zo geheten sailing letters uit de zeventiende, achttiende en begin negentiende eeuw, alle door kapers buitgemaakt tijdens diverse oorlogen met Engeland.[5] In opdracht van de Koninklijke Bibliotheek te Den Haag heeft de historicus Roelof van Gelder in 2006 een inventarisatie gemaakt van deze grote hoeveelheid brieven en ander materiaal, zoals scheepjournalen en administraties van plantages, dat in stoffige archiefdozen ligt opgeslagen.[6] Van Gelder heeft over afzonderlijke brieven onder andere gepubliceerd in M, het (inmiddels niet meer bestaande) maandblad van *NRC Handelsblad* en in *Zeepost* (2008).

Onderzoek naar Aagjes brieven sluit mooi aan bij de recent toegenomen wetenschappelijke aandacht voor egodocumenten, zoals brieven en dagboeken, nadat dit materiaal lange tijd als bron in diskrediet was geraakt.[7] Het blijft echter goed zich te realiseren dat egodocumenten, en dus ook de brieven van Aagje, vaak een nogal subjectief beeld van de (taal)werkelijkheid geven. Toch vormen Aagjes brieven, vanuit een taalhistorische benadering, in meerdere opzichten bijzonder onderzoeksmateriaal. Er zijn immers weinig brieven van vrouwen uit de middenklasse, zoals Aagje, bewaard gebleven zodat haar brieven - uiteraard tezamen met meer *sailing letters* geschreven door de middenklasse - ons een beeld kunnen geven van de taal van die klasse. Ook is het vrij uitzonderlijk, zeker voor wat betreft deze gekaapte brieven, dat er een reeks brieven van één persoon aangetroffen is waardoor het mogelijk wordt te onderzoeken of er een zekere ontwikkeling zit in Aagjes taalgebruik. Mijn onderzoek richt zich echter op Aagjes schrijfpraktijk en de mogelijke invloed van het onderwijs daarop. Haar brieven zijn namelijk netjes geschreven, vrijwel zonder doorhalingen en in een duidelijk handschrift; ze laten zien dat zij de kunst van het brieven schrijven uitstekend beheerste. Aagje zelf dacht daar anders over getuige een aantal opmerkingen waaruit blijkt dat zij ontevreden is met het resultaat. Zo verzucht zij eens: ‘gij moet mijn schrift wat toe geeven, gij moet het

4 In 2003 werden negentien brieven van Aagje gepubliceerd in de eerste druk van *Kikkertje lief*. De twintigste brief, die in 2004 werd gevonden, is losbladig aan de tweede druk van *Kikkertje Lief* toegevoegd.

5 Aagjes brieven bevinden zich in de dozen HCA 30-336 en 30-735. Zie Van Gelder (a en b) voor meer bijzonderheden omtrent de *sailing letters* en de kaapvaart, een gelegitimeerde vorm van particuliere oorlogsvoering op zee. Kaapvaart was een internationaal verschijnsel, waarin ook Nederlanders een rol speelden. De eigenaar van een schip kon ten tijde van oorlog van zijn overheid een kaperbrief ontvangen waarin stond vermeld wie de vijand was en in welk gebied en in welke periode de kaperkapitein op mocht treden. De opbrengst van gekaapte schepen werd volgens een bepaalde verdeelsleutel onder de eigenaar en de bemanning verdeeld, maar pas nadat gedegen onderzoek was gedaan naar de rechtmatigheid van de inname van het schip. Papieren (Prize Papers), zoals brieven, werden eveneens in beslag genomen; zij konden eventueel dienen als bewijsmateriaal voor de rechtbank. In 1814 werd door diverse Europese landen besloten de kaapvaart af te schaffen, onder andere door Nederland. Zie ook Korteweg, *Kaperbloed en koopmansgeest* voor de rol van Nederlandse kapers.

6 Deze inventarisatie is te raadplegen op de site van de Koninklijke Bibliotheek: http://www.kb.nl/sl/literatuur.html.

7 Zie hierover onder andere het themanummer *Egodocumenten* van TSEG uit 2004.

zoo wat half en half denken, want ik heb ook nu niet uijt mij alderbest geschreven,
maar als ik wat meerder tijt heb liefste, dan zal

ik het eens verbeteren als ik kan.'[8] Over het algemeen schrijft Aagje echter in redelijk goed Nederlands, weliswaar niet in een consequente spelling, maar er bestond destijds nog geen uniforme spelling. Aagjes schrijfpraktijk roept dan ook diverse vragen op. Allereerst de vraag waar zij geleerd heeft brieven te schrijven; in het onderwijs wellicht of werd in familieverband doorgegeven hoe een brief opgesteld diende te worden? En verder, welke rol speelden brievenboekjes, een populair genre dat ook op school gebruikt werd, daarbij? Welke voorschriften geven die boekjes; welke eisen stelde men destijds aan een brief en in hoeverre houdt Aagje zich hieraan?

Over het gebruik van brievenboekjes is niet zo veel bekend. Willemijn Ruberg heeft in haar proefschrift[9] dat zich concentreert op de briefcultuur van de Nederlandse elite, aangetoond dat deze elite in het laatste kwart van de achttiende eeuw voor het schrijven van hun correspondentie weinig gebruik maakte van brievenboeken. De briefetiquette werd in die kringen juist in familieverband aan elkaar doorgegeven. Ruberg vraagt zich daarom af voor wie de brievenboekjes met hoge oplagen en vele herdrukken dan bestemd waren. Zij suggereert dat het publiek voor deze boekjes wellicht te vinden is in de midden- en lagere klassen. Door de adviezen in deze (en andere etiquetteboekjes) op te volgen, konden zij stijgen op de sociale ladder. Iets dergelijks komt ook naar voren uit onderzoek van Konstantin Dierks[10] in Amerika. Hij betoogt dat het met name de middenklasse is geweest die zich met behulp van dergelijke boekjes (en daaraan gerelateerde boekjes over spelling en grammatica) heeft kunnen ontwikkelen. Leden van de middenklasse konden zich daardoor ontworstelen aan hun oorspronkelijke klasse.

Om de mogelijke invloed van brievenboekjes op Aagjes brieven te onderzoeken, heb ik achttiende-eeuwse brievenboekjes geselecteerd uit de periode voor 1780, die Aagje dus onder ogen gehad kan hebben. Ik zal de voorschriften in die boekjes bespreken en die 'theorie' vergelijken met de praktijk van Aagje in haar brieven, maar eerst geef ik een korte impressie van het leven van Aagje en Harmanus en van de inhoud van de brieven.

Het leven van Aagje en Harmanus[11]

Aagje Luijtsen werd in 1756 in Den Burg op Texel geboren als dochter van de wagenmaker en eilandbode Klaas Hendriksz. Luijtsen en Antje Simons Kwast. Harmanus Kikkert was zeven jaar ouder dan Aagje; hij werd in augustus 1749 in Den Burg geboren. Beide families behoorden tot de protestantse middenklasse van Texel en stonden

8 Moree, *Kikkertje lief*, 106.

9 Ruberg, *Conventionele correspondentie. Briefcultuur van de Nederlandse elite, 1770-1850*.

10 Dierks, 'The Familiar Letter and Social Refinement in America, 1750-1800'. Brievenboeken en daaraan gerelateerde opvoedende boekjes kwamen toen beschikbaar voor een veel groter publiek en de belangstelling was enorm. In Amerika verschenen tussen 1750 en 1800 bijna 400 van dergelijke boekjes. In de eerste helft van de eeuw waren dat er slechts 32! Er verschenen ook brievenboeken speciaal voor vrouwen en voor kinderen.

11 De biografische gegevens zijn ontleend aan Moree, *Kikkertje lief*.

in aanzien. De kinderen in beide gezinnen gingen naar de Nederduitsche school[12] in het schoolhuis aan de Burgwal. Aagje en Harmanus trouwden op 2 juni 1776 in de Hervormde Kerk in Den Burg. Harmanus had toen al drie reizen voor de VOC achter de rug. Aagje wist dus waar ze aan begon toen ze met hem in het huwelijk trad; volgens eigen zeggen wilde ze graag met een zeeman trouwen. Pas later, zo blijkt uit haar brieven, realiseerde zij zich wat zijn lange afwezigheid voor haar betekende. Aagje en Harmanus lieten zes kinderen dopen tijdens hun huwelijk; in de brieven komen we Lammert (1777) en Klaas (1780) tegen. Aagje zelf stierf vrij jong in 1797, veertig jaar oud. Harmanus bleef achter met vier jonge kinderen en hertrouwde nog in december van datzelfde jaar met Christina Meijer. Hij stierf in 1806, 57 jaar oud.

Harmanus voer van 1769 tot 1787 voor de VOC en maakte in totaal zeven reizen. Vijf maanden na de huwelijksvoltrekking met Aagje vertrok hij in november 1776 als onderstuurman op het schip de Ganges. Eind juli 1778 was hij weer thuis en besloot daar enige tijd te blijven. Een jaar later in juli 1779 werd Harmanus benoemd tot opperstuurman op het schip de *Parel*. Op de terugreis hoorden de opvarenden bij aankomst op Kaap de Goede Hoop dat Holland sinds 20 december 1780 in oorlog was met Engeland. Zij moesten daar wachten op een bewapend escorte naar huis. Maar voordat het zover was, werden zij overvallen door de Engelse vijand die listig onder Franse vlag voer. De *Parel* viel in Engelse handen en onder de kostbare lading bevond zich ook het bundeltje brieven van Aagje dat Harmanus in zijn scheepskist bewaarde. Harmanus wilde natuurlijk zo snel mogelijk naar huis en kreeg toestemming om mee te varen op een (neutraal) Deens schip. Rond december 1781 of januari 1782 was hij weer thuis.

De twintig brieven van Aagje die bewaard zijn gebleven, schreef zij tussen 1776 en 1780. Er zijn tien brieven van de eerste reis (met de *Ganges*) en tien brieven van de tweede reis (met de *Parel*). De brieven van de eerste reis zijn gedateerd van 11 november 1776 tot en met 23 juli 1778 en die van de tweede reis van 24 juli 1779 tot en met 30 november 1780. Harmanus liet Aagje zwanger achter toen hij met de *Ganges* vertrok. In Aagjes brief van 20 september 1777 lezen we dat zij inmiddels is bevallen van een zoon, Lammert, in maart 1777.[13] Ze schrijft uitvoerig over het jongetje dat volgens haar erg op zijn vader lijkt: ‘Het is een lieve krullebol en rond in zijn a[a]ngesigt, heeft een klosje in zijn kin maar geen kuijltijes in zijn wangen. Hij is zoo wit als

12 Op een dergelijke school werd elementair en voor iedereen toegankelijk onderwijs aangeboden. De nadruk lag op de vakken godsdienst, lezen en schrijven. Voor schrijven en ook voor rekenen moest vaak extra betaald worden. Zie Boekholt & De Booy, *Geschiedenis van de school in Nederland vanaf de Middeleeuwen tot aan de huidige tijd*, met name hieruit het derde hoofdstuk: ‘De scholen in de zeventiende en achttiende eeuw’. Op Texel betaalde men eind achttiende eeuw voor spellen en lezen drie stuivers per kwartaal. Schrijfonderwijs kostte twee stuivers extra per kwartaal. Wie ook nog wilde leren rekenen, moest per kwartaal 12 stuivers aan schoolgeld betalen (Van der Vlis, *Texel. Land en volk in de loop der eeuwen*, 234).

13 Aagje had al eerder over de geboorte van Lammert geschreven, zo blijkt uit haar brief. Deze bewuste brief is echter tot nu toe niet aangetroffen; wellicht is hij nooit aangekomen.

spek een heeft sulke dikke kuijtijes, nett als zijn lieve vaader.'[14] Er is nog een brief van dezelfde datum waarin Aagje schrijft over haar droevig lot om alleen thuis te zijn; haar ongetrouwde schoolvriendinnen gaan fijn naar de kermis en zij moet thuisblijven met Lammert. Maar Aagje verzekert hen dat zij de schade wel in zal halen als Harmanus weer thuis is: 'Dan heb ik mijn lieve man alle saavons bij mij daar ik bij slaap, dat mij meerder vermaak is dan al uw krieken met uw vreijers.'[15] Harmanus blijkt ook vrij uitvoerig aan Aagje te schrijven (helaas zijn er geen brieven van hem bewaard) want Aagje wordt geplaagd door de familie; zij menen dat 'de heele spr[e]uuk van Saalemon' er in staat of zelfs 'Het heel[e] Nie[u]we Testament'.[16] Op 3 mei 1778 schrijft Aagje dat Lammert sinds kort los loopt. Hij is steeds prettiger gezelschap met zijn gelach en gespring. Zij moet echter ook het nodige van hem verduren als hij het kleed van tafel trekt terwijl zij zit te schrijven: 'stof en in[k]t, allemaal over zijn goed heen'.[17]

Ook tijdens de tweede reis van Harmanus blijft Aagje zwanger achter. Als Harmanus nog op de Reede van Texel ligt, op 13 november 1779, schrijft Aagje dat Lammert onhandelbaar is want hij wil bij zijn 'vaader woonen op zijn vaders schip bij de groote vlag'.[18] Ook later, 8 maart 1780, blijkt de kleine Lammert naar zijn vader te verlangen. Hij meent elke dag dat zijn vader nu toch eindelijk naar huis komt en 'een aape met een rokke'[19] voor hem zal meebrengen. Aagje vertelt hem telkens dat het nog wel vijfhonderd nachtjes zal duren, maar dat stuit op onbegrip. Op 7 juli 1780 meldt Aagje de geboorte van Klaas: 'een beeld van een kind' en 'vreij wat soeter als ons Lammert geweest is'.[20] Klaas blijkt goed te groeien; hij is 'dik en vet als een Cuep[i]do',[21] aldus Aagje op 14 oktober 1780. In dezelfde brief lezen we dat Aagje graag zou verhuizen want zij heeft last van een ware slakkenplaag: 'maar slakken kruijpen mij bij de kleeren op. All[e] avonden 10 a 12 gevonden, soodat [ik] somtij[d]s misselijk ben van de kamers'.[22] In de laatste brief van 30 november 1780 ten slotte staat het droevige bericht dat de kleine Klaas is overleden aan de pokken.

Brievenboekjes: de kunst van het brieven schrijven

Aagje had dus onderwijs genoten, maar welke brievenboekjes kan zij gekend hebben? De selectie van nader te onderzoeken brievenboekjes is tot stand gekomen met behulp van de *Bibliografie van Nederlandse School- en Kinderboeken 1700-1800* van P.J. Buijnsters en L. Buijnsters-Smets. Opname in deze bibliografie betekent zonder meer dat deze boekjes bestemd waren voor kinderen of jongeren (soms is een intermediair, zoals een schoolmeester, wel gewenst). Uit de titel van een enkel boekje blijkt zelfs expliciet

14 Moree, *Kikkertje lief*, 98.
15 Ibidem, 102.
16 Ibidem, 104.
17 Ibidem, 127.
18 Ibidem, 143.
19 Ibidem, 164.
20 Ibidem, 176.
21 Ibidem, 192.
22 Ibidem, 194.

dat het op de Nederduitse school gebruikt werd. Uit deze bibliografie heb ik alle titels geselecteerd die Aagje mogelijkerwijs onder ogen heeft gekregen.[23] In de loop van het onderzoek heb ik er ook nog een materieboekje bij betrokken dat gebruikt werd in het schrijfonderwijs omdat hier ook voorbeeldbrieven in staan. Tezamen met het materieboekje levert de bibliografie zes boekjes op. Het gaat om drie sterk op elkaar lijkende, tamelijk dunne boekjes van zo'n veertig pagina's met de (verkorte) titels *Gemeene Send-Brieven* (1751) van Heyman Jacobi, *Send-Brieven* (1764) van W. Koolenkamp en *Gemene Zend-brieven* (1755) van B. Hakvoord,[24] een *Materie ofte Spelde-Boecxken* (1738) en twee veel omvangrijker werken getiteld *Handleiding tot de kunst van brieven schryven* (omstreeks 1755) en *Nieuwe handleiding tot de manier van brieven schryven* (1770). Van de twee laatstgenoemde brievenboeken is enigszins onduidelijk of dergelijke werken bij het onderwijs op de Nederduitse scholen gebruikt werden. Weliswaar richten de auteurs zich tot de jeugd, maar de term ‘jeugd’ moeten we hier ruimer zien en niet uitsluitend betrekken op schoolgaande kinderen. Maar ook al hadden deze werken wellicht een ander publiek, en zijn ze veel omvangrijker, de theorie die eruit naar voren komt, vertoont sterke verwantschap met de andere boekjes.

De boekjes van Jacobi, Koolenkamp en Hakvoord[25] hebben een voorwoord, enkele pagina's brieftheorie, gevolgd door een groot aantal voorbeeldbrieven en tot slot nog wat ‘luchtig’ vermaak in de vorm van versjes en gedichten (maar natuurlijk wel altijd met een morele strekking). Al op de titelpagina van de boekjes van Jacobi en Hakvoord valt in de volgende zinspreuk te lezen dat er groot belang werd gehecht aan het kunnen schrijven van een brief:

> Koninck Ferdinandus seydt dat men een Wijs ofte Dwaas kent: Aen 't matigen van sijn Gramschap: In het regeeren van sijn Huysgesin: Aen het Dicteeren van eenen Brief.[26]

Ook in het voorwoord wordt nog eens benadrukt hoe nuttig het is om een brief te kunnen schrijven. En niet alleen voor kooplui; het is immers ook noodzakelijk om

23 Dat zijn dus alleen titels van vóór 1780. Eén brievenboekje is buiten beschouwing gebleven omdat dit boekje slechts gelegenheidsbrieven bevat. Deze categorie komt ook ruimschoots aan de orde in de wel behandelde boekjes. Het gaat om het boekje *Nieuwe-Jaars En andere Hoogtyds Brieven. Nevens eenige Bruylofts en Verjaar Gedichten: Ten dienst der Schoolieren*. Amsterdam, Gerret en Joannes de Broen, [z.j.].

24 De werken van Jacobi en Hakvoord waren bijzonder populair. De oudst bekende druk van Jacobi's boekje stamt uit 1597; Hakvoords brievenboek verscheen voor het eerst in 1696 of 1697. Beide werken ondergingen in de loop van de tijd diverse veranderingen. Koolenkamp moderniseerde omstreeks 1740 het brievenboek van Jacobi. Zie Buijnsters & Buijnsters-Smets, *Bibliografie van Nederlandse school- en kinderboeken*, 38-41.

25 Deze boekjes putten trouwens inspiratie uit diverse (buitenlandse) voorbeelden. Zie hierover Van den Berg ‘Briefreflectie in briefinstructie’, 5. Van den Berg vermeldt hier ontleningen aan Mostart (*Nederduytsche secretaris oft zendbriefschryver* uit 1635) en aan de Franse schrijver De la Serre. Een brievenboek van deze laatste (*Secrétaire à la mode*, 1641) werd in 1651 in het Nederlands vertaald als *Fatsoenlicke zendbrief-schryver.*

26 Jacobi, *Gemeene Send-Brieven*, f1r.

iemand de les te lezen, iemand te troosten of iemand raad te geven. Kinderen dienen zich daarom al op jonge leeftijd te oefenen in het schrijven van brieven, 'waer meede sy veele dingen te gelijck sullen leeren sonder grooten arbeyt: als perfect lesen en schrijven, dichten en wel leven.'[27] De voorbeeldbrieven hebben namelijk ook een morele strekking en zo is het lezen en overschrijven van deze brieven eveneens van nut voor een deugdzaam leven. Hakvoord zet in zijn voorwoord nog een reden uiteen om zijn werk te publiceren, namelijk 'De kwade *Spelling*, Kreupele *Styl*, en verwerde *Schikking* der zaken, die de menschen doorgaans in hunne Brieven aan de Wereld vertonen'.[28] Met deze boekjes kan men daarin verbetering brengen, maar, zo wordt telkens benadrukt: een goede stijl van brieven schrijven kan alleen aangeleerd worden door veel te oefenen. De twee omvangrijkere werken bieden - naast het voorafgaande - meer theorie, meer voorbeeldbrieven en een typering van soorten brieven, maar zij missen daarentegen het luchtige vermaak.

De regels voor het schrijven van een brief kunnen zowel uit de expliciete brieftheorie als uit het voorbeeldmateriaal worden gehaald. Kort samengevat (en kleine verschillen tussen de zes werken maar even negerend) komen die regels op het volgende neer. In de brieftheorie wordt allereerst een definitie van een brief gegeven: een brief is een bericht van een persoon aan iemand anders die in een ander land, een andere plaats of stad verblijft. Dit bericht vervangt het gesproken woord dat de personen met elkaar zouden wisselen als zij wel bij elkaar in de buurt zouden zijn. De theorie behandelt verder de indeling van een brief. De meeste boekjes onderscheiden vier delen in een brief: exordium of beginsel, oorzaak, vertoog en slot (al dan niet in iets andere termen), maar Hakvoord maakt slechts een driedeling (begin, verhaal en slot). Het 'exordium' of 'beginsel' is bedoeld om degene aan wie men schrijft gunstig te stemmen door middel van enkele vriendelijke woorden. Hierna kan de briefschrijver ter zake komen in zijn 'oorzaak' of 'verhaal', waarin hij aangeeft wat de aanleiding is om zijn brief te schrijven. In het vertoog komt men vervolgens met argumenten (soms met gebruikmaking van Bijbelse spreuken of gelijkenissen) om te onderbouwen dat aan het verzoek of de aansporing eenvoudig kan worden voldaan. Dan is er nog het 'slot' waarin men zijn vriendschap en dienstvaardigheid betuigt met een wens of een verzoek aan de geadresseerde. En ten slotte ondertekent men de brief met zijn (familie)naam en schrijft onderaan de brief - tegenover de ondertekening - de plaats, de dag, de maand en het jaar waarin men schrijft. Een van de brievenboekjes wijkt echter af. Volgens Koolenkamp heeft een briefschrijver de keuze: plaats en datum mogen ook bovenaan de brief geplaatst worden. Hakvoord meent echter dat dit niet van goede smaak getuigt. Aangezien Koolenkamp een bewerking maakte van het boekje van Jacobi 'na de hedendaagsche styl'[29] is het mogelijk dat zijn benadering beter paste bij de destijds gangbare praktijk. Koolenkamp lijkt trouwens ook op andere punten

27 Ibidem, f1v.
28 Hakvoord, *Gemene Zend-Brieven*, f1v.
29 Koolenkamp, *Send-brieven*, f1v.

wat minder streng in de leer te zijn. De werkjes van Jacobi en Hakvoord werden echter nog steeds herdrukt en hebben ongetwijfeld ook hun stempel gedrukt op de briefpraktijk. Verder onderzoek van die briefpraktijk geeft wellicht meer zicht op een eventuele verandering in deze (en andere) gebruiken.

Alle brievenboeken benadrukken dat het essentieel is om eerst goed te bedenken waarover men wil schrijven om zo te komen tot een gestructureerd geheel. Toch mag het, volgens zowel Jacobi als Hakvoord, als men schrijft aan goede vrienden allemaal wat losser. Dan hoeft een briefschrijver zich minder te bekommeren om zaken als de volgorde van de brief. In het algemeen is het ook van belang dat men zijn uiterste best doet om begrijpelijk te schrijven; een brief die niet begrepen wordt, is immers van generlei nut. De stijl van brieven moet helder en eenvoudig zijn en niet veel verschillen van het gewone spreken met elkaar; brieven kunnen immers beschouwd worden als een schriftelijk gesprek. Een van de boekjes zet de belangrijkste regel zelfs in kapitalen: 'ZOO TE SCHRYVEN GELYK WY SPREEKEN'.[30] Uit deze adviezen blijkt duidelijk dat er in de loop van de zeventiende en vooral in de achttiende eeuw sprake is van een terugkeer naar de klassieke Grieks/Romeinse brieftheorie waarin het schrijven van een brief wordt vergeleken met het voeren van een gesprek. Deze theorie staat in contrast met de middeleeuwse brieftraditie waarbij de brief wordt opgesteld als een redevoering.[31]

Verder dient men natuurlijk rekening te houden met de status en de hoedanigheid van degene aan wie men schrijft. Men schrijft immers op een andere manier aan kinderen dan aan ouderen, 'anders aan Edelen, anders aan Landluiden: En zulke brieven worden voor de beste gehouden en allermeest geprezen die overeenkomen en geschikt zyn na de gelegentheid der persoon'.[32] Hoe men deze persoon op een gepaste manier aan zou moeten spreken, blijkt niet uit de theorie in de boekjes. Die informatie kan echter wel afgeleid worden uit de voorbeeldbrieven en dan blijkt dat de boekjes van Jacobi, Hakvoord en Koolenkamp de aanspreekvorm *UE* (*Uwe Edelheid* of *U Edele*) veelal reserveren voor de begin- en slotformules. In het tussenliggende deel wordt de aanspreekvorm gy (en het erbij behorende *u als* het om een derde of vierde naamval gaat) gebruikt. In de twee omvangrijker brievenboeken - die ook aanmerkelijk later werden gepubliceerd - komt de vorm *UE* veel vaker voor. De *Handleiding tot de kunst van brieven schryven* dicteert zelfs het gebruik van *UE* wanneer men een brief schrijft aan iemand

30 *Nieuwe handleiding tot de manier van brieven schryven*, 6. Het stijlvoorschrift te schrijven zoals men spreekt, drong zelfs door in de kinderliteratuur: Hieronijmus van Alphen dichtte in 1782 in zijn *Tweede vervolg der kleine gedichten voor kinderen*, 159: ''k Heb met u vrij wat te praten; / dikwijls denk ik, was ze hier! / maar dat denken kan niet baten, / daarom praat ik op papier. / Schrijven moet men, zegt papaatje, / evenzo alsof men praat; / daarom zal ik, lieve Caatje, / u vertellen hoe 't mij gaat.' En dergelijke opmerkingen treffen we ook aan in de briefroman voor kinderen *De kleine Grandisson, of de gehoorzaame zoon*, 5 van M.G. de Cambon-van der Werken (eveneens uit 1782): 'maar schryf vooral als of gy met my spreekt, een brief moet eenvoudig en natuurlyk weezen, en zonder uitgezochte woorden; let altoos wel op uwe spelling; het staat zeer leelyk zyne moedertaal niet wel te weeten.'

31 Zie hierover Van den Berg 'Briefreflectie', 4-7, Ruberg, *Conventionele correspondentie*, 25 en 79-80 en Van der Wal, 'Retorica in grammatica', 222-226.

32 Koolenkamp, *Send-Brieven*, f2r.

die de titel ‘Myn Heer’ (zoals Harmanus Kikkert) draagt. En dan is er ook nog aandacht voor het esthetische aspect: men schrijft met goede zwarte inkt in een leesbaar handschrift zonder te kliederen of iets uit te wissen. De regels moeten aan de linker- en rechterzijde gelijk zijn en even ver uit elkaar staan. Jacobi en Hakvoord brengen wel enige relativering aan na al deze voorschriften: ‘'t Zyn maar omstandigheden die men wel weten, en by gelegenheid oefenen mag, zonder nogtans zig slaafagtig daar aan te verbinden’.[33]

Na deze - soms korte - theorie bieden de boekjes een groot aantal persoonlijke voorbeeldbrieven. In de voorbeeldbrieven wordt gebruik gemaakt van sterk op elkaar lijkende begin- en slotformules, die telkens toch weer net even anders zijn. In mijn bespreking van Aagjes brieven zal ik een aantal van deze formules vergelijken met de formules die zij gebruikt. Hoewel de theorie voorschrijft dat een brief tussen goede vrienden zou moeten lijken op een ‘gesprek op papier’ hebben de voorbeeldbrieven in met name de boekjes van Jacobi, Koolenkamp en Hakvoord, toch nog overwegend het karakter van een redevoering, zowel wat opbouw van de brief betreft als de stijl. Er wordt iets naar voren gebracht (meestal een goedbedoeld advies) gevolgd door argumenten om de stelling kracht bij te zetten. Hieruit mag blijken dat het nog wat wringt tussen theorie en praktijk in de boekjes.

De structuur van de brieven van Aagje Luijtsen

Hoewel er in de achttiende eeuw geregeld een beroep werd gedaan op een beroepsschrijver, zeker door mensen uit de midden- en lagere klassen die zelf niet (of onvoldoende) konden schrijven, staat zonder meer vast dat Aagje haar brieven zelf geschreven heeft. Dat blijkt uit diverse opmerkingen, zoals bijvoorbeeld de volgende:

> Sleppe [Texelse aanspreektitel voor kinderen of bekenden] lief, wat zal gij wel denken: wel Aagie wat schreijf[t] [gij] scheef en leelijk. Waarom verschreijf[t] gij de brief niet weer? Ik zou het wel doen, lief, maar kan meest niet zien en hij moet dog vol en gedaan weesen, want morgen moet hij vaaren. Ik heb het van de middag eerst geweten dat ik mo[e]st schreij[ven]. Ik zijn zoo slaaperig en mijn pen en mij inkt dueg[t] niet meer. Ik heb al twe[e] maal met mijn hooft op de brief gelijdt. Gij kant het ook wel zien, als gij eerste bij het laa[t]ste ziet.[34]

Zoals uit onder andere dit citaat blijkt, is Aagje nogal eens onzeker over haar schrijfprestaties. Zo verontschuldigt zij zich een paar keer voor haar slechte handschrift en de slordigheid van haar brieven. De mogelijkheid bestaat dat deze opmerkingen van Aagje beschouwd moeten worden als valse bescheidenheid; formules die lijken op de bescheidenheidstopoi uit de klassieke retorica, maar uit de brieven blijkt dat Aagjes handschrift inderdaad soms te wensen overlaat. Er zijn echter genoeg verzachtende

33 Hakvoord, *Gemene Zend-Brieven*, 7.
34 Moree, *Kikkertje lief*, 119.

omstandigheden zoals slechte pennen en inkt, gebrek aan licht, werken in de kou of de aanwezigheid van de kinderen om haar dit niet kwalijk te nemen.

Ondanks Aagjes onzekerheid kunnen we concluderen dat zij in staat was om een goede brief te schrijven, maar in hoeverre voldoen haar brieven aan de eisen die de brievenboekjes stellen? Om die vraag te beantwoorden, zal ik hieronder Aagjes werkwijze vergelijken met de theorie en praktijk uit de brievenboekjes voor achtereenvolgens de vermelding van plaats en datum, de aanhef en de briefvolgorde. Een aparte paragraaf is gewijd aan een vergelijking van Aagjes begin- en slotformules en Aagjes aanspreekvormen met die in de boekjes.

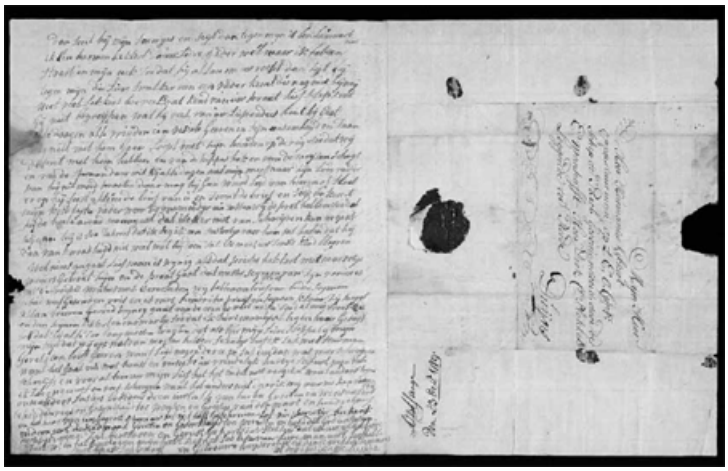
Plaats en datum

De vermelding van plaats en datum in de brieven van Aagje laat een opmerkelijke tweedeling zien. In de tien brieven van de eerste reis vermeldt Aagje deze gegevens zeven keer bovenaan de brief en drie keer in het geheel niet. De tien brieven van de tweede reis daarentegen hebben deze vermelding in negen gevallen onderaan de brief (of soms haaks in de marge, maar altijd aan het einde van de brief) en een keer is er geen vermelding. Naar de reden van deze plotselinge wending kunnen we slechts gissen; het past in ieder geval beter bij de heersende briefconventies. Het merendeel van de boekjes adviseert immers om plaats en datum onderaan de brief te vermelden. Vermelding bovenaan de brief zou volgens het boekje van Hakvoord zelfs getuigen van slechte smaak. Slechts een van de boekjes (van de hand van Koolenkamp) vindt vermelding zowel boven- als onderaan de brief acceptabel. Het is mogelijk dat Aagje er door iemand of door het lezen van een adviesboekje op is gewezen dat plaats en datum onderaan vermeld moeten worden.

Aanhef

Aagje is niet consequent in het open laten van een witregel na de aanhef, althans in de brieven van de eerste reis. De brieven van de tweede reis daarentegen laten wel telkens een witregel na de aanhef zien. Wellicht is Aagje ook hier weer gecorrigeerd door iets of iemand (Harmanus misschien?) Wat de aanspreektitels betreft die Aagje gebruikt in haar aanhef: in geen van de brievenboekjes heb ik brieven tussen echtgenoten aangetroffen; het is dus aan de hand van deze boekjes niet te verifiëren welke regels er op dit gebied golden. Wat de aanhef in het algemeen betreft, geeft Hakvoord het meest expliciete advies om de volledige naam van de geadresseerde alleen op het uitwendig opschrift te vermelden. Het inwendig opschrift zou moeten bestaan uit de titel van de geadresseerde; bij bloedverwanten voegt men er nog de graad van hun verwantschap aan toe (zoals *Myn Heer en waarde Oom*).[35] Aagje houdt zich echter niet aan dit laatstgenoemde voorschrift; zij vermeldt de titel van haar man (Myn Heer) niet in de aanhef, maar richt zich telkens tot haar ‘man’ (of haar ‘lief’ of haar ‘schat’). Het

35 Hakvoord, Gemene Zend-Brieven, 7-8.



Brief van Aagje Luijtsen aan Harmanus Kikkert d.d. 12 december 1779, voorzijde met adressering (National Archives, Kew, UK, HCA 30-336, Foto: Koninklijke Bibliotheek te Den Haag.

is natuurlijk wel de vraag in hoeverre het gebruikelijk was om een titel te vermelden in brieven tussen echtgenoten. Aagjes uitwendige opschriften zijn trouwens wel conform de voorschiften. Zij schrijft: 'Aan mijn heer de heer hermanis kikkert stuur man op het schip de ganges op de ree van texel'.[36]

Het is verder zeer opmerkelijk dat Aagje elke brief van een andere aanhef voorziet, soms met minieme verschillen. Bovendien is die aanhef ook vrijwel steeds nogal uitgebreid. De auteur van de *Handleiding tot de kunst van brieven schryven* geeft een regel waarin gesteld wordt dat het niet gepast is om binnen een zin dubbelop te formuleren en hij illustreert dat aan de hand van een aanhef:

> Men mag geen herhalingen, nog woorden dien het zelve beteekenen, in een periode gebruiken, dewyl zulks laf en onvoeglijk is. Exempel. Schrijf! *Waarde Dogter*. Niet, *Waarde Lieve Dogter*, &c.[37]

Aagje is ofwel niet bekend met dit voorschrift of lapt het aan haar laars; een voorbeeld uit de vierde brief:

> Zeer waarde en geagte teer beminde lieve man en voor altooes uijtverkooren tweede ziel en schat[38]

36 Moree, *Kikkertje lief*, 85.
37 *Handleiding tot de kunst van brieven schryven*, 12.
38 Moree, *Kikkertje lief*, 89.

Dat Aagje elke brief net even anders begint, kan toeval zijn maar het lijkt mij niet uitgesloten dat zij bewust variatie aanbrengt om daarmee aan te tonen hoe groot haar liefde voor Harmanus is; zo'n bijzondere relatie verdient de inspanning om telkens nieuwe aanduidingen te verzinnen. Aagje geeft aan dat zij moeite voor hem doet door niet terug te vallen op een gemakzuchtige standaardaanhef. Het is trouwens niet ongebruikelijk dat de aanhef (en de ondertekening) ingezet worden om emoties uit te drukken. Iets dergelijks blijkt uit Rubergs bespreking van de verlovingscorrespondentie tussen Otto Hora Siccama en Pietje van Capellen.[39] Deze verloving verliep nogal problematisch; Pietje drukt haar afstandelijke houding uit door in geen enkele brief een aanhef, ondertekening of aanspreking te hanteren. Otto op zijn beurt gebruikt een koele aanhef en ondertekent met slechts zijn naam als hij boos is op Pietje.[40]

Aagje noemt Harmanus in geen enkele aanhef bij zijn voornaam en dat past weer goed bij de epistolaire etiquette waarin geen voornamen gebruikt werden in de aanhef. De aanspreekvorm voor een tante of oom moest bijvoorbeeld zijn: ‘Zeer geagte Tante’, ‘Hoogagte Oom’, zonder vermelding van hun voornaam. De meeste brievenboekjes geven hier overigens geen expliciete regels voor; uit de gegeven voorbeelden in de boekjes blijkt echter dat voornamen van familieleden niet gebruikt worden in de aanhef. Wat betreft het gebruik van voornamen kan ook nog opgemerkt worden dat Aagje in de verdere briefinhoud de naam van Harmanus geen enkele keer gebruikt om hem aan te spreken. Zij heeft een groot arsenaal aan koosnaampjes voor hem, maar dit zijn nooit variaties op zijn voornaam.

Briefvolgorde

De brievenboekjes schrijven weliswaar een indeling in vieren (of drieën) voor, maar tegelijkertijd geven zij het advies dat de volgorde niet zo belangrijk is als men schrijft aan goede vrienden. In dat geval is het devies om een brief te schrijven alsof men een gesprek voert of, in Hakvoords woorden: men behandelt de zaken maar ‘als zig die best onder de penne schikken, zonder veel op de samenhang te passen’.[41] In de *Nieuwe handleiding tot de manier van brieven schryven* wordt ook benadrukt dat een indeling er niet al te dik bovenop mag liggen: ‘dat dezelven 'er niet, dan dat ze 'er opzettelyk al in doorstraald. Niets moet in een Brief gedwongen, of gezogt zyn: ieder byzonderheid 'er in, moet den gemakkelijken zwier hebben, die in de gemeenzaame gesprekken plaats heeft.’[42] Laat de brieftheorie zich dus wat dubbelzinnig uit over een te hanteren volgorde, de praktijk laat zien dat er wel degelijk een min of meer vaste volgorde bestond: uit het onderzoek van Ruberg[43] komt naar voren dat elke brief vaste onderdelen

39 Ruberg, *Conventionele correspondentie*, 182-191.
40 Deze verlovingscorrespondentie werd overigens later gevoerd dan de correspondentie tussen Aagje en Harmanus, namelijk tussen 1839 en 1841.
41 Hakvoord, *Gemene Zend-Brieven*, 3.
42 Zoals aangehaald in Van den Berg, ‘Briefreflectie in briefinstructie’, 17. Van den Berg citeert uit de tweede druk uit 1769, 17.
43 Ruberg, *Conventionele correspondentie*, 84-85.

bevat en dat deze onderdelen in een bepaalde volgorde behandeld worden. De vaste onderdelen boden de briefschrijver houvast bij het schrijven van een brief en in heel West-Europa hield men het volgende briefpatroon aan: men begint de brief met een aanhef waarna een opmerking volgt over de staat van de correspondentie (een bevestiging van de ontvangst van een brief, een bedankje voor een brief en/of verontschuldigingen voor het feit dat men lang niet geschreven heeft). Er wordt kort ingegaan op de inhoud van de ontvangen brief. Vervolgens bericht de briefschrijver over zichzelf en de naaste familie, vrienden en kennissen (nieuws over gezondheid, huwelijken, geboorten en sterfgevallen). Daarna wordt er aandacht besteed aan plannen voor de nabije toekomst. Tot besluit van de brief worden complimenten overgebracht aan de familie van de ontvanger, gevolgd door een slotformule en een ondertekening. Soms volgt nog een postscriptum.

Aagje snijdt in haar brieven inderdaad steeds terugkerende onderwerpen aan. Zo vertelt zij over haar leven op Texel; wat ze zoal meemaakt en hoe de kinderen opgroeien. Verder houdt zij haar man op de hoogte van nieuws van het eiland en bespreekt plannen voor de toekomst, zoals haar wens om te verhuizen. Ook beschrijft zij uitgebreid haar liefde voor Harmanus en toont zich erg bezorgd of hij haar wel trouw is:

> Ik wou schattije, dat ik dan kan begreijpe waar je was, bek[k]e lief, en of gij nog wel om mijn en uwe lieve kint dogt en of het niet is: uijt het oog uijt het hart. Wie weet of gij daar nu geen liever hebt als ons, maar dat vertrou[w] ik niet. Liefste, ik zijn daarin gerust, dat gij mijn liefhebt. Was gij maar bij mij.[44]

Aagje begint haar brieven weliswaar met een aanhef en een formule waarin de gezondheid aan bod komt en ook sluit zij haar brief volgens het patroon: formule, ondertekening en soms een postscriptum, maar in het tussenliggende deel van haar brief houdt zij geen vaste volgorde aan. Als zij een bepaald thema aangeroerd heeft, maakt zij dat vaak niet helemaal af maar komt er later nog eens op terug. Een voorbeeld: in de vijftiende brief besteedt Aagje aandacht aan nieuws van Texel, daarna volgt een tamelijk lange liefdesverklaring gevolgd door nog meer nieuws van het eiland. Wat dit betreft lijken Aagjes brieven meer op een gesprek met haar man. In een gesprek is het immers niet ongepast om nog eens terug te komen op al besproken zaken terwijl men in een goed gestructureerd betoog eenmaal behandelde zaken als afgedaan beschouwt. Eén opmerking van Aagje lijkt trouwens min of meer te verwijzen naar het adagium ‘een brief te schrijven zoals men met elkaar spreekt’: ‘Ik moet uw dog schreijven, dan verbeel[d] ik mijn nog eens tegen mijn kostelijkheijd te praaten.’[45] Hier spreekt echter nog meer uit hoezeer Aagje het echte gesprek met haar man mist en dat zij de brief beschouwt als een papieren surrogaat. Het is bovendien ook maar de vraag in hoeverre Aagje tijd had om na te denken over de structuur van haar brieven; in een aantal ge-

44 Moree, *Kikkertje lief*, 123-124.
45 Ibidem, 160.

vallen schreef zij in grote haast. Daar komt nog bij dat Aagje vaak niet aan één stuk door schreef, maar verspreid over verschillende tijdstippen en dagen. Dat maakt de kans natuurlijk groter om bepaalde zaken nog eens aan te roeren omdat er in de tussenliggende tijd iets gebeurd kan zijn.

Formulair taalgebruik en aanspreekvormen in de brieven van Aagje

Beginformules

Zoals hiervoor al gesteld, geven de brievenboekjes in hun voorbeeldbrieven diverse openings- en slotformules. Daarbij wordt in de brieftheorie naar voren gebracht dat zo'n beginformule bedoeld is om de lezer gunstig te stemmen waarna overgegaan kan worden tot de daadwerkelijke aanleiding voor de brief. Zo wordt in de formules gerefereerd aan oude vriendschappen, de gezondheid van de briefschrijver en zijn (of haar) beste bedoelingen. Vervolgens wordt er gevraagd naar de gezondheidstoestand van de ontvanger en men wenst hem of haar een goede nachtrust. Een ook in de praktijk veel gebruikte formule is de volgende:

> Eerwaerde seer beminde Vader en Moeder, ick gebiede my met alle ootmoedigheyt in uwe goede gratie, en laet u weten als dat ik nog kloeck en gesont ben (Godtlof) soo ick verhoop dat gy mede zijt.[46]

Ook in de ons omringende landen werden soortgelijke formules gebruikt. We hebben hier te maken met gemeenschappelijke briefconventies die in heel West-Europa voorkwamen.[47] Gaspar[48] wijst op de verwantschap van beginformules in de Doesburgse brievencollectie (ongeveer 600 nooit bezorgde brieven geschreven tussen 1776 en 1806, aangetroffen in het postkantoor te Doesburg) met Duitse beginformules en ook de Engelse traditie laat soortgelijke formuleringen zien. In brieven geschreven rond 1790 door de familie Clift (een molenaarsfamilie uit Bodmin, Cornwall), besproken door Francis Austin,[49] vinden we diverse openingsformules die beslist enige verwantschap vertonen met het Nederlandse materiaal. Een voorbeeld:

> I have took the oportunity of writing you those few lines hoping it will find you in good health as I Bless god this leaves me at present and to let you know that I am Now in Southampton.[50]

46 Jacobi, *Gemeene Send-Brieven*, f3v. Deze formule komt ook (met wat kleine variaties) voor in de andere boekjes. In de praktijk was de formule nog zeer lang populair en hij wordt dan ook aangetroffen in diverse brieven uit het *sailing letters*-corpus.
47 Ruberg, *Conventionele correspondentie*, 84-85.
48 Gaspar, 'De Doesburgse brievencollectie', 50 en noot 6 op 79. Volgens Gaspar laat dit de mogelijkheid open dat het voorbeeldenboek oorspronkelijk in het Duitse taalgebied samengesteld is. Aangezien dergelijke formules echter ook voorkomen in de Engelse en andere tradities, lijkt dit mij onwaarschijnlijk.
49 Austin, 'Epistolary conventions in the Clift family correspondence', 319-347.
50 Ibidem, 327.

In het Engels staat deze formule bekend als de zogeheten ‘health formula’ die terugvoert naar de veertiende eeuw en bijzonder lang populair bleef. In het laat achttiende-eeuwse Engeland werd de formule voornamelijk geassocieerd met de lagere klassen en bespot in parodieën die men erop maakte in literair werk.[51]

Aagjes formules beginnen voor het merendeel geheel volgens het boekje met een opmerking over haar gezondheid en de hoop dat haar man nog in goede gezondheid verkeert, een voorbeeld uit de tweede brief:

> Ik konde niet nalaaten uw edele mijn lief mijn gesontheijt te laaten weeten. Ik ben tegenwoordig in goede staat van welseijn. Hopende dat deese uw edele mijn teer beminde lief zoo in een goede gesontheijt mag ter hand koomen.[52]

In enkele andere brieven bevestigt Aagje eerst de goede ontvangst van een brief van Harmanus. Aagjes openingszinnen komen inhoudelijk vaak op hetzelfde neer, maar zij varieert wel in zinsbouw en woordkeus. Vergelijk bijvoorbeeld de vetgedrukte delen in de volgende zinnen:

> Dees is dienende om uw mijn lief te **informeeren** als dat ik beneffens mijn lieve kind nog in een **goede staad van gesontheijt** zijn, God zij gedankt. Hoopende dat de Heere zal geeven dat uw lief deesen in een **folmaakte gesontheijd** mag ter hand koomen, dat mijns herten wens is aan uw, **mijn alderwaarste pand**.[53]
>
> Na afspraak, lieve **kostelijke tweede siel**, dat ik aan uw gedaan heb om over [het] ni[eu]we jaar te schreijven aan **uw mijn kostelijke man**, is dienende om uw edele mijn lief te **commineseren**, aalsdat ik beneffens uwe lieve kind nog een **folma[a]kte welstant** geniet. Hoope dat deese uw edele in een g**ewenste gesontheijd** mag ter hand koomen. Dat mijns herten wens is, lieven man. H[o]ope dat God uw verder gesontheijd mag geeven.[54]

Opvallend is ook dat Aagje deze formele zinnen vaak doorspekt met koosnamen. Het lijkt echter onwaarschijnlijk dat het combineren van formules met intimiteiten voorbehouden is aan Aagje of kenmerkend zou zijn voor de Nederlandse praktijk: Engels onderzoek van H.C. Wyld uit 1936 spreekt van ‘that combination of stateliness with intimacy which has now long passed away’ ter typering van Engelse achttiende-eeuwse beginformules.[55]

51 Ibidem, 333. Dit bespotten van de briefconventies van de lagere klassen komt ook aan de orde in Ruberg, *Conventionele correspondentie*, 207-210. Zodra een briefconventie gemeengoed was geworden en doorgesijpeld was naar de lagere klassen, keerde de elite zich ervan af en verzon nieuwe conventies.

52 Moree, *Kikkertje lie*f, 83.

53 Ibidem, 115.

54 Ibidem, 159.

55 Dit onderzoek en citaat worden aangehaald in Frances Austin ‘Epistolary conventions in the Clift family correspondence’, 321.

Aagjes openingszinnen corresponderen niet letterlijk met de gebruikte formules in de brievenboekjes, maar sommige doen er wel sterk aan denken. Vergelijk bijvoorbeeld de volgende paren (de oneven voorbeelden, 1, 3 en 5 zijn afkomstig uit brieven-boekjes; de even, vetgedrukte, voorbeelden zijn van Aagje):

(1) Deze zal dienen om UE te bedanken dat Ue[56]
(2) **Dees is dienende om uw edele mijn waarde te informeren [...]**[57]

(3) Uw Brief, de twaalfde van October gedagtekent, is myn op den 18. der zelve maand, ter handen gekomen[58]
(4) **Uw edele missieve van den 14 Julij is mijn een dinsdagsavons ter hand gekoom[en], [...]**[59]

(5) [...] is desen om UE. te adveteren dat Ick (Godt lof) in goede gesontheyt ben, soo ik verstaen hebbe dat gy mede zijt, daer van Godt gedankt zy.[60]
(6) **Dees is dienende om uw mijn lief te informeeren als dat ik beneffens mijn lieve kind nog in een goede staad van gesontheijt zijn, God zij gedankt.**[61]

Dat Aagje beginformules gebruikt die sterk doen denken aan die in de brievenboekjes zou er op kunnen wijzen dat zij tijdens haar schooltijd kennis heeft gemaakt met deze boekjes, al dan niet via haar schoolmeester. Een andere mogelijkheid is dat haar familie de boekjes in eigen bezit had en er in voorkomende gevallen uit kon putten. Het kan echter ook niet uitgesloten worden dat de formules en andere briefconventies in familieverband werden doorgegeven, zoals Ruberg na haar onderzoek van elitebrieven concludeert. Tot een soortgelijke conclusie komt Frances Austin na bestudering van de al eerder genoemde familiecorrespondentie tussen de broers en zusters Clift.[62] Austin ziet te weinig letterlijke overeenkomsten tussen de beginformules die de Clifts gebruiken en de formules uit de in omloop zijnde brievenboekjes. Austin ziet zelfs weinig overeenkomsten met de beginformules uit een boekje dat de Clifts daadwerkelijk in hun bezit hadden. De formules die deze familie gebruikt, zijn afkomstig uit veel oudere schooloefeningen, namelijk van zo'n vierhonderd jaar eerder. Ze gaan terug op briefmodellen (in het Latijn en Frans) die in de veertiende en vijftiende eeuw in het

56 Koolenkamp, *Send-Brieven*, f6v.
57 Moree, *Kikkertje lief*, 121.
58 Hakvoord, *Gemene Zend-Brieven*, 13.
59 Moree, *Kikkertje lief*, 131.
60 *Materie ofte Spelde-Boecxken*, f 30v.
61 Moree, *Kikkertje lief*, 115.
62 Austin, 'Epistolary conventions in the Clift family correspondence', 319-347. Zie ook Austin, 'Letter Writing in a Cornish Community in the 1790s', 43-61.

onderwijs gebruikt werden. Het zijn juist de formules uit deze modellen, weliswaar vereenvoudigd, die de tand des tijds hebben doorstaan en die nog steeds voorkomen in de achttiende-eeuwse brieven van de Clifts. Austin concludeert dan ook dat de formules in familieverband aan elkaar doorgegeven werden. Het is wel goed op te merken dat de Clifts de kunst van het brieven schrijven naar alle waarschijnlijkheid niet op school geleerd hebben, omdat bekend is dat dit in de achttiende eeuw niet (meer) aan bod kwam in het Engelse onderwijs. Een duidelijk verschil met de Nederlandse situatie want hier te lande waren immers speciale brievenboekjes in omloop die gericht waren op het onderwijs op de Nederduitse scholen (dat staat in ieder geval buiten kijf voor Hakvoords brievenboek, zie de titelbeschrijving).

Uit het onderzoek van Austin blijkt verder nog dat hoe geoefender een schrijver werd, hoe meer hij of zij afstand nam van de standaardformules. De formules werden nog wel gebruikt voor formele en zakelijke correspondentie, maar in brieven aan vrienden en familie liet men zijn creativiteit de vrije loop. Dat standaardformules door minder geletterden klakkeloos overgenomen werden, laat Gaspar zien voor de achttiende-eeuwse Doesburgse brievencollectie. Hij citeert onder andere een in het hospitaal opgenomen briefschrijver die zijn brief niettegenstaande zo begint:

> Zeer waarde en veel gelie[f]de oom en tanten, ik kan niet na laaten om u edelle een leterken te schryven dat ik door des heeren zeegen nog vris en gezoont ben en ik hoop dat het met u Edele ook zoo maag weesen mar ik ben heel doot slegt geweest ik ben tegenwoordig in het hospitaal dig by rooterdaam daar heb ik tot nu toe noog zeer gooed maar hoe lang dat ik er nog in blyf dat weet ik niet [...][63]

Op een dergelijke slaafse navolging van de modellen, kunnen we Aagje niet betrappen, getuige bijvoorbeeld haar opening van de elfde brief:

> Hoepende [dat] uw edele in een folmaakte welstant zijt. Bevinde mijn nu zeer wel, maar zij[n] gan[t]s niet vlug geweest van weegens de omstandigheijd.[64]

Slotformules

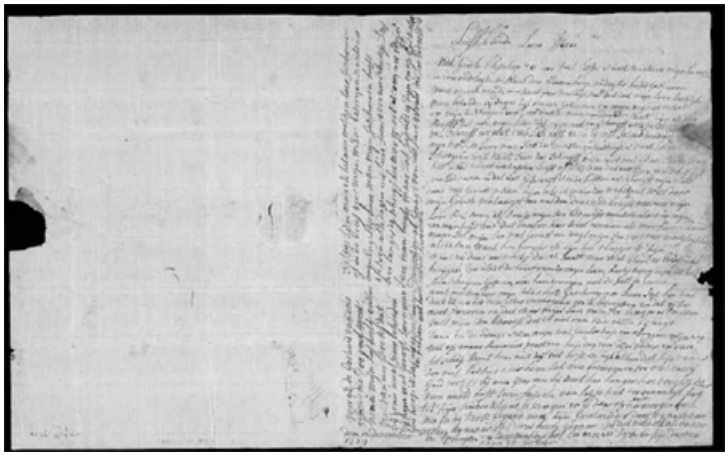
Aagje eindigt haar brieven meestal met een aantal zinnen die een bepaald patroon vertonen: zij brengt groeten over, wenst Harmanus een behouden reis met de hulp van God. Vervolgens benoemt zij zichzelf in haar relatie tot Harmanus' (zoals ‘huijsvrouw’, of ‘dienaresse’) gekoppeld aan de frase ‘tot de dood’. Dan sluit zij af met haar naam, een voorbeeld:

> De groetenis van ons ouders en broeders [en] susters. Ad[ie]u lief, vaart wel en Godt geef uw, mijn ziel, een behouden reijs en gesontheijt. Vertroou[w] op mijn liefde. Hier meede afbreke en bleijve u e[dele] getrouwe lief en di[e]nswillege vroouw en

63 Gaspar, ‘De Doesburgse brievencollectie’, 50.
64 Moree, *Kikkertje lief*, 139.

> hartije lief tot der dood. A. Luijse, [...] [h]onderduijsent maal genag[t], lieve tweede ziel.[65]

Dit voorbeeld bevat alle hiervoor genoemde elementen en dergelijke slotformules vertonen trouwens ook weer opvallende gelijkenis met Engels en Duits materiaal want ook voor slotformules golden West-Europese conventies. Zoals gezegd, varieerde Aagje op haar aanhef in elke brief. Dit doet zij ook bij de ondertekening: in vrijwel elke brief kiest zij een andere benaming om haar relatie met Harmanus aan te duiden. Aagje brengt variatie aan door heel subtiel telkens een ander bijvoeglijk naamwoord te kiezen of een andere combinatie van een bijvoeglijk met een zelfstandig naamwoord. Variatie in zowel aanhef als ondertekening; het lijkt me bijna uitgesloten dat dit toevallig is. Vermoedelijk heeft Aagje afschriften (of kladversies) van haar brieven bewaard om die variatie aan te kunnen brengen. Bovendien spreekt eruit dat zij waarde hechtte aan een zekere zorgvuldigheid en originaliteit in haar briefstijl. Zoals te zien is in het gegeven voorbeeld combineert Aagje ook in haar slotformules weer vertrouwelijke koosnaampjes met bepaalde standaardtermen die voorbehouden zijn aan formules. Letterlijke overeenkomsten met slotformules uit de bestudeerde brievenboekjes zijn niet te vinden in Aagjes slotformules, maar ook hier geldt weer dat woordkeus en zinsbouw overeenkomstig zijn. Vergelijk bijvoorbeeld de volgende zinnen uit diverse brievenboekjes met de (vetgedrukte) slotzinnen van Aagje:



Brief van Aagje Luijtsen aan Harmanus Kikkert d.d. 12 december 1779, achterzijde (National Archives, Kew, UK, HCA 30-336, Foto: Koninklijke Bibliotheek te Den Haag.

65 Ibidem, 87.

(7) Ik blyve naar bevel van u plicht[66]
(8) Eindigende blyve tot noch toe uw Genege Vader[67]
(9) Blyve na myne hertelyke groetenisse als ook van alle de mynen[68]
(10) **[...] en bleijve na minsaame groetenis [...]**[69]

(11) Hier mede afbrekende, blyve met aanbiedinge van myn dienst aan u Beminde, en verder huis-gezin[70]
(12) **Hier meede afbreeke en bleijve [...]**[71]

(13) Waar mede ik afbrekende, na hertelyke Groetenisse aan alle de Vrienden, zal zyn en verblyven[72]
(14) **Waarmeede afbreke, lieve kostelijke lieve siel, [...]**[73]

Aagje gebruikt menigmaal in haar slotformules de toevoeging ‘en groet uw edele duijsen[d]m[a]al’[74] of ‘duijsendmaal genagt lieve man’.[75] Netty van Megen is dergelijke formuleringen ook nog al eens tegengekomen in door haar onderzochte zeventiende-eeuwse sailing letters.[76] Zij suggereert dat het specifiek zou kunnen zijn voor zeevarenden en hun familie omdat zij immers voor lange tijd van elkaar gescheiden zijn. Deze formuleringen en soortgelijke zijn echter gemeengoed in de door mij onderzochte brievenboekjes (met name bij beginformules) en dan betreft het geen brieven van of aan zeelieden. Vergelijk bijvoorbeeld met Jacobi: ‘ik wenscg u een millioen goede nacgten’[77] en ‘ik ontbiede ul. al te samen hondert duysent goede nacgten’[78] en uit het materieboekje: ‘ik ontbiede u hondert duysent goede nacgten.[79] Bovendien komt de formulering ook voor in een binnenlandse brief uit de Doesburgse brievencollectie:

> Duijsent maal genagt aan ons liefve ouders en aan ons broers en susters en aan alen vrinden en bekenden. Ik blyf u getrou dogter en soon tot in der doot.[80]

Aagje laat haar ondertekening vaak nog volgen door een postscriptum, soms haaks ge-

66 Koolenkamp, *Send-Brieven*, f4r.
67 Ibidem, f6v.
68 Ibidem, f3r.
69 Moree, *Kikkertje lief*, 84.
70 Koolenkamp, *Send-Brieven*, f13v.
71 Moree, *Kikkertje lief*, 84, maar ook varianten op 87, 119, 129, 140, 144, 157, 171, 188, 197.
72 Hakvoord, *Gemene Zend-Brieven*, 10.
73 Moree, *Kikkertje lief*, 160.
74 Ibidem, 196.
75 Ibidem, 107.
76 Van Megen, ‘‘Ick verlangh hard nae een brief, maer noch meer nae ul mijn lieve man self’, 33.
77 Jacobi, *Gemeene Send-Brieven*, f9r.
78 Ibidem, f8v.
79 *Materie ofte Spelde-Boecxken*, f4r.
80 Gaspar, ‘De Doesburgse brievencollectie’, 69.

schreven in de marge, waarin zij wederom haar liefde verklaart, groeten overbrengt of nieuwtjes schrijft. Zij gebruikt overigens de term 'PS' vrijwel nooit; dit doet zij slechts één keer in de elfde brief:

> PS. Ik zal gauw koomen liefe schat, wa[n]t ik verlang zoo na[ar] u. Ik zal Lammert nog e[e]ns voor u soenen want hij roept nu allan om u.[81]

In de adviesliteratuur heb ik geen expliciet verbod aangetroffen tot het schrijven van een postscriptum.[82] Een postscriptum lijkt in ieder geval niet in overeenstemming met het schrijven van een goed gestructureerde brief, een advies dat wel uitdrukkelijk wordt gegeven. Toch trof ik in een van de adviesboekjes, namelijk dat van Hakvoord, een postscriptum aan:

> P.S. Wanneer Uw eerw. aan my belieft te antwoorden, het welk ik, met een verlangent hert, ten spoedigsten te gemoet zie, zo schrijft het Opschrift aan B.H. Geheimschrijver tot Groningen.[83]

Aanspreekvormen

Aagje richt zich in haar brieven uiteraard vaak tot Harmanus. Zij maakt daarbij maar weinig gebruik van de formele aanspreking *UE*, de afkorting voor *U Edele of Uwe Edelheid*. Aagje schrijft het trouwens vrijwel steeds als *uwE*, een schrijfwijze die goed past bij de uitspraak van de afkorting, *uwé* (en dit uwé ging in de zeventiende eeuw al zelfstandig functioneren als aanspreekvorm). Deze aanspreking reserveert Aagje voornamelijk voor haar begin- en slotformules, maar ook daarin gebruikt zij zo nu en dan gy. Toch laten haar brieven een opmerkelijke verschuiving zien: in de brieven van de tweede reis gebruikt zij naar verhouding namelijk opvallend veel vaker *u, uw of uwe* en dat gaat ten koste van het gebruik van *gy* (dit speelt uiteraard alleen in subjectspositie). De aanpassing is zo rigoureus dat het welhaast een bewuste daad moet zijn geweest. Wellicht hield Aagje zich in haar eerdere brieven niet aan de bestaande conventies en werd zij er op gewezen hoe het eigenlijk hoort. Het is ook mogelijk dat de conventies in de loop van de tijd waarin Aagje haar brieven schreef, verschoven in de richting van UE, waarmee de vormen *u, uw en uwe* veel gelijkenis vertonen. Of heeft het misschien te maken met een verandering in de positie van Harmanus, die tijdens de tweede reis

81 Moree, *Kikkertje lief*, 140.

82 Ik heb de twee uitgebreidere brievenboeken hier niet uitputtend op onderzocht. Bij een globale bestudering zijn postscripta mij niet opgevallen; het zal dus zeker niet regelmatig in deze boeken voorkomen. Ruberg *(Conventionele correspondentie, 76)* vermeldt dat in enkele van de door haar onderzochte brievenboeken het postscriptum als typisch vrouwelijk wordt bestempeld. Haar brievenmateriaal laat echter slechts een klein verschil zien: 26% van de vrouwenbrieven heeft een postscriptum tegenover 22% van de mannenbrieven. Ook maakt Ruberg nog melding van een destijds heersende gemeenplaats, namelijk dat vrouwen het allerbelangrijkste in een postscriptum zouden vermelden en dat de ontvanger van een brief zou kunnen volstaan met alleen dat te lezen.

83 Hakvoord, Gemene Zend-Brieven, 13.

een hogere functie aan boord bekleedde? Het past in ieder geval goed bij het beeld dat oprijst uit de brievenboekjes: daar is de trend zichtbaar om steeds meer gebruik te maken van *UE* en een van de boekjes schrijft het zelfs expliciet voor als de enig juiste aanspreekvorm voor iemand in Harmanus' positie.

Tot besluit

Aagjes brieven bieden uiteraard nog meer stof voor taalhistorisch onderzoek, bijvoorbeeld op lexicaal, syntactisch en morfologisch gebied. Haar brieven en de overige *sailing letters* zijn een prachtige buit die het waard is verder onderzocht te worden. Netty van Megen heeft een aantal jaar geleden al dergelijk onderzoek uitgevoerd, onder andere naar de functie en betekenis van *dan* en *want* in het taalgebruik van de zeventiende eeuw.[84] En momenteel wordt aan de Universiteit Leiden onderzoek verricht in het door *NWO* gefinancierde programma *Brieven als Buit* onder leiding van prof. dr. Marijke van der Wal.[85] Zij heeft in haar oratie[86] uiteengezet dat de Nederlandse taalwerkelijkheid in de zeventiende en achttiende eeuw veelkleuriger is geweest dan tot nu toe werd aangenomen; er bestaat met name nog geen goed beeld van de taal van de middenklassen en lagere klassen. Brieven, zoals de persoonlijke brieven in de collectie *sailing letters*, maar ook dagboeken zijn uitermate geschikt voor dit onderzoek naar de *language history from below*,[87] naar de alledaagse taalwerkelijkheid van het verleden. Van der Wal maakt hierbij wel de kanttekening dat brieven en andere egodocumenten sporen bevatten van formeel taalgebruik, zoals epistolaire formules. Bovendien heeft het onderwijs sporen nagelaten omdat op school de standaardtaal werd onderwezen en leerlingen onacceptabele varianten moesten vermijden in hun schrijftaal. Het taalgebruik in een brief kan dus niet zonder meer gelijkgesteld worden aan informele gesproken taal.

De geschreven taal van het verleden zoals die naar voren komt in brieven (en dergelijke) is dus beïnvloed door het onderwijs en meer specifiek door het gebruik van brievenboekjes in het schrijfonderwijs. Hebben deze brievenboekjes invloed gehad op het schrijfproces van Aagje? Die vraag blijkt niet zo gemakkelijk te beantwoorden. Ik heb weliswaar aangetoond dat we in Aagjes brieven diverse zinsneden tegenkomen die terug te voeren zijn op passages in de brievenboekjes. Het gaat dan met name om de begin- en slotformules. Deze formules blijken bovendien ook veelvuldig in materiaal van andere briefschrijvers voor te komen en vertonen zelfs verwantschap met Duitse en Engelse formules. Ook kunnen we ervan uitgaan dat de brievenboekjes gangbaar waren in het Nederduitse onderwijs. Zij werden misschien niet door alle leerlingen gebruikt, maar Aagje heeft duidelijk schrijfonderwijs gehad en deze boekjes speelden daar een rol in. Bovendien vervaardigden schoolmeesters ook zelf schrijfvoorbeelden

84 Van Megen, *'Dan en want'*.

85 Aan dit project ben ik als promovenda verbonden voor het achttiende-eeuwse onderzoek. Zie voor meer informatie de website www.brievenalsbuit.nl

86 Van der Wal, *Onvoltooid verleden tijd*.

87 Zie hierover onder andere Elspass e.a. (ed.), *Germanic Language Histories from Below* (1700-2000).

(onder andere brieven) die overgeschreven dienden te worden door de leerlingen. Dat Aagje de formules niet letterlijk overneemt uit zo'n brievenboekje, maar slechts gedeelten die zij nodig heeft, lijkt mij een teken van haar gevorderde geletterdheid. Schrijvers die minder onderwijs hadden genoten, zochten wellicht meer houvast, en dat kon er zelfs toe leiden dat zij de formules klakkeloos overschreven zonder na te denken over de inhoud.

Wat zou de functie van een brievenboekje voor Aagje kunnen zijn? In een vroeg stadium van het onderwijs heeft zij de brieven wellicht overgeschreven (al dan niet uit een boekje of van een schrijfvoorbeeld van een schoolmeester); dat was zowel een goede oefening in schrijven als in het schrijven van brieven. In een meer gevorderd stadium boden de boekjes naar mijn mening slechts een model waar naar believen van afgeweken kon worden. Zo'n vast stramien is immers niet zonder meer bruikbaar voor de praktijk van alle dag; elke situatie is anders en elke brief dus ook. Dat Aagje een creatieve schrijfster is, blijkt bovendien ook nog eens uit haar aanhef en ondertekening; zij ziet kans daar elke keer op te variëren en kiest niet voor een gemakzuchtige standaardaanhef of ondertekening.

Het is echter ook niet uit te sluiten dat Aagje (of haar familie) een brievenboekje in eigen bezit had en dat zij dit heeft geraadpleegd tijdens het schrijven aan Harmanus. Ook blijft het mogelijk dat Aagje de conventies in familieverband leerde en dat zaken als briefformules van ouder op kind werden overgedragen. In Aagjes brieven komen we hier echter niets over te weten. Wel blijkt uit diverse opmerkingen dat zij zeer bereid is om haar handschrift en haar schrijfstijl te verbeteren en zij verandert daadwerkelijk enkele zaken, zoals de vermelding van plaats en datum, de witregel na de aanhef en haar aanspreekvormen. Aagje schrijft niets over deze aanpassingen; naar de redenen ervan kunnen we slechts gissen. Er blijkt echter wel uit dat Aagje nadacht over haar manier van brieven schrijven; er wellicht met anderen over sprak of misschien een adviesboekje raadpleegde. De manier waarop Aagje schrijft, blijkt tenslotte wonderwel te passen bij een destijds zeer populaire opvatting over brieven schrijven, namelijk dat een brief zoveel mogelijk een gesprek moet benaderen. Aagjes brieven hebben weliswaar een vast kader, namelijk een begin- en een slotformule maar daar tussenin ‘spreekt’ Aagje met haar man, nu eens dit aansnijdend dan weer dat. Aagje was dus - bedoeld of onbedoeld - een echte vertegenwoordiger van een destijds dominante epistolaire opvatting.

Over de auteur
Tanja Simons (1965) studeerde Nederlandse taal en cultuur aan de Universiteit Leiden en is per 1 september 2008 als promovenda verbonden aan het Leids taalkundig instituut LUCL (Leiden University Centre for Linguistics). Zij werkt binnen het project *Brieven als Buit* (www.brievenalsbuit.nl) aan een proefschrift over taalgebruik in achttiende-eeuwse brieven. E-mail: t.a.simons@hum.leidenuniv.nl

Literatuurlijst

Hieronijmus van Alphen, *Kleine gedichten voor kinderen*, P.J. Buijnsters (ed.) (2e herz. druk Amsterdam 2003).
Anoniem, *Handleiding Tot De Kunst Van Brieven Schryven, Met alles wat daar toe Behoord; onder byzondere en eenvoudige Reegelen gebragt, Als meede Noodige Grondregelen, Om met wysheid en eere zig in alle gevallen te gedragen, door het schryven van Brieven, &c. Tweeden Druk, Vermeerdert met een Tafel van Courant-geld in Banco-geld, Als meede Aanhangzel van Formulieren En Zamenspraken, Over alles wat tot het schryven der Brieven behoord* (Amsterdam: Bernardus Mourik, z.j.) [Gebruikte editie: KB 1756 G 101, 30 B 9].
Anoniem, *Materie ofte Spelde-Boecxken, zijnde seer bequame Voor-schriften voor de Jonk-heydt/ om wel te leeren Leezen/ schrijven ende een aenporringe tot alle Deugden. Noch een Tytel-boexken, hoe men aen een ygelyk schrijven sal van wat weerdigheyd, staet of conditie hy zy, Geestelijk of Wereldlijk, met opschrift, beginsel ende besluytinge des Briefs, in 't kort begrepen. Een profijtelijk Boexken. Daer by noch gevoegt een Maniere om te schrijven Obligatien, Quitantien/ Huer-cedullen/ Scgult-brieven ende Wissel-brieven. Wederom op nieuw verbetert, ende noch sommige profitabele dingen daer bygevoeg*. (Utrecht: Henrik Jan Bosch, 1738) [Gebruikte editie: KB 28 E 31].
Anoniem, *Nieuwe Handleiding Tot De Manier Van Brieven Schryven. Vervattende de Regelen en onderrigtingen, om over allerlei soorten van onderwerpen Brieven op te stellen. Opgeheldert door verscheidendheid van Voorbeelden, mitsgaders een verzameling van Brieven over de gewigtigste onderwerpen van aangelegendheid, in de zamenleving. De wyze van Boodschapbriefjes op te stellen, en hoe de Opschriften der Brieven volgens de Rang en Staat moeten gesteld worden. Volgens een geheel nieuw ontwerp opgesteld, ten dienste van allen, en byzonder voor Jonge Heeren en Juffrouwen, en aankomende Jongelingen, om zich tot een beschaafde wyze van Brieven Schryven te gewennen*. Uit het Engelsch Vertaald. (3e druk, Amsterdam: S.J. Baalde, 1770) [Gebruikte editie: UBL 1193 G 19].
Frances Austin, 'Epistolary conventions in the Clift family correspondence', *English studies* 54 (1973) 9-22, 129-140. Herdrukt in: Mats Rydén, Ingrid Tieken-Boon van Ostade e.a. (ed.): *A reader in Early Modern English* (Frankfurt am Main 1998) 319-347.

Frances Austin, ‘Letter Writing in a Cornish Community in the 1790s’. In: David Barton & Nigel Hall (ed.): *Letter writing as a social practice* (Amsterdam/Philadelphia 2000) 43-61.
W. van den Berg, ‘Briefreflectie in briefinstructie’, *Documentatieblad achttiende eeuw* 38 (1978) 1-22.
P.Th.F.M. Boekholt en E.P. de Booy, *Geschiedenis van de school in Nederland vanaf de Middeleeuwen tot aan de huidige tijd* (Assen 1987).

P.J. Buijnsters en Leontine Buijnsters-Smets, *Bibliografie van Nederlandse school- en kinderboeken 1700-1800* (Zwolle 1997).
M.G. de Cambon-van der Werken, *De kleine Grandisson, of de gehoorzaame zoon* (Den Haag 1782), https://www.dbnl.org/tekst/camb001klei01_01/index.htm (20 maart 2007).
Konstantin Dierks, 'The Familiar Letter and Social Refinement in America, 1750-1800', in: David Barton & Nigel Hall (ed.): *Letter writing as a social practice* (Amsterdam/Philadelphia 2000) 31-41.
S. Elspass, N. Langer, J. Scharloth & W. Vandenbussche (ed.), *Germanic Language Histories from Below* (1700-2000) (Berlin/New York 2007).
R.J.G.A.A. Gaspar, 'De Doesburgse brievencollectie. Aspecten van het leven in de Republiek der Verenigde Nederlanden tegen het einde van de achttiende eeuw', *Bijdragen en mededelingen. Historisch Jaarboek van Gelderland* XCIV (2003) 47-80.
Roelof van Gelder (a), 'Leef je eigenlijk nog?', *NRC Handelsblad* (10 februari 2006).
Roelof van Gelder (b), *Sailing Letters. Verslag van een inventariserend onderzoek naar Nederlandse brieven in het archief van het High Court of Admiralty in The National Archives in Kew, Groot-Brittannië* (Den Haag 2006).
B. Hakvoord, *Gemene Zend-brieven, Zo die in de Duitse Scholen van Nederland worden geleert. Geheel Vernieut, en veel Verbetert; Met byvoeging van verscheiden noodzakelyke dingen, als Requesten, Houwelijks-Voorwaarden, Accoorden, Paspoorten, Bestédingen, Leer-Brieven, Rente-Brieven, Quitántien, Huur-cedelen, Koop-cedelen, enz. Alles geschikt na 't hedendaagse gebruik, en tot dienst van de Leerbegerige Jeugd in Druk uitgegeven* (Amsterdam: Cornelis van Limbeek, 1755) [Gebruikte editie: KB 26 J 28].
Heyman Jacobi, *Gemeene Send-Brieven, Profytelyck Voor d'Ouders, Meesters ende Kinders, om te Leeren Brieven dichten, wel te leesen, en ordentelyck te schryven. Daer by gevoegt Sommige notable Spreucken: als oock Contracten, Obligatien, Quitantien, &c. Gedrukt en te bekomen in 's Gravenhage, By Cornelis van Zanten, Ordinaris Stads en Kleinzegel Drukker*, (Den Haag 1751) [Gebruikte editie: KB 30 H 58].
W. Koolenkamp, *Send-brieven, Dienstig voor de Jeugd/ om door het Lezen en Schryven dezelve in hare Leer-Oeffeningen van jongs op een begrip te doen krygen. Nevens eenige stigtelyke Gedigten, onderwys in de eerste beginzelen der Reken-konst, Contracten, Obligatien, Quitantien, Wissel-Brieven, Assignatien, &c. Ten nutte der Jonkheid* (Utrecht: Jan van Terveen 1764) [Gebruikte editie: KB 489 H 13].
Joke E. Korteweg, *Kaperbloed en koopmansgeest. 'Legale zeeroof' door de eeuwen heen* (Amsterdam 2006).
A.J.M. van Megen, '*Dan en want:* hun functie en betekenis in zeventiende-eeuws taalgebruik', *Neerlandistiek.nl* [02.02.] www.neerlandistiek.nl (18 februari 2007).
Netty van Megen, '"Ick verlangh hard nae een brief, maer noch meer nae ul mijn lieve man self". Persoonlijke brieven van zeventiende-eeuwse vrouwen', in: Annemarie Armbrust, Marguérite Corporaal e.a. (ed.): *'Dat gy mij niet*

vergeet'. Correspondentie van vrouwen in de zeventiende en achttiende eeuw (Amsterdam 2006) 25-47.
Perry Moree (ed.), *Kikkertje Lief. Brieven van Aagje Luijtsen, geschreven tussen 1776 en 1780 aan*

Harmanus Kikkert, stuurman in dienst van de VOC (Den Burg Texel 2003).
Willemijn Ruberg, *Conventionele correspondentie. Briefcultuur van de Nederlandse elite, 1770-1850* (Nijmegen 2005).
Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis (TSEG), 1 (2004) nr. 4.
J.A. van der Vlis, *Texel. Land en volk in de loop der eeuwen* (Amsterdam 1949).
Marijke van der Wal, *Onvoltooid verleden tijd. Witte vlekken in de taalgeschiedenis* (Amsterdam 2006).
Marijke van der Wal, 'Retorica in grammatica, linguistica en praxis', in: Korrie Korevaart, Henrike Jansen & Jaap de Jong, *Het woud van de retorica. Bundel voor Antoine Braet bij zijn afscheid van de Opleiding Nederlandse taal en cultuur van de Universiteit Leiden* (Leiden 2007) 216-228.

Scriptieprijs 2008
De sensibele stadhouder en de gedisciplineerde gouvernante
Beelden van Willem IV en Anna van Hannover in preken

Matthijs Wieldraaijer

When William IV of Orange died in 1751 and his wife Anne of Hanover in 1759 they were both eulogised by a great number of Reformed ministers from the pulpit. In this article images of William and Anne as they appear in these funeral sermons will be analyzed. In the following I have confined myself mainly to the role gender played in selecting the virtues ascribed to the deceased by the Reformed clergymen. I will argue that due to changing conceptions both of stadholderate and of masculinity and femininity, William is portrayed as a sensitive, well-educated bureaucrat and Anne as a sensible, talented and disciplined mother and stateswoman.

Willem IV (1711-1751) en Anna van Hannover (1709-1759) hebben geen goede pers. In de Nederlandse historiografie spelen zij een onbeduidende rol en wanneer zij worden genoemd is het vaak in negatieve bewoordingen: Willem was een stumper die in de politiek niets voor elkaar kreeg en Anna was een trotse, eigenzinnige vrouw die door intrigeren haar zin trachtte te krijgen.[1] Het is bijzonder moeilijk de genealogie van dit negatieve beeld te achterhalen. Contemporaine reacties op het persoonlijke en publieke leven van Willem IV en zijn vrouw Anna van Hannover vertonen een veel pluriformer beeld. Deze beeldvorming van Willem en Anna speelde een belangrijke rol in de ondersteuning (en ondermijning) van hun gezag en autoriteit. In de vroegmoderne tijd was een aanzienlijk deel van de machtsbasis van vorsten gebaseerd op het geloof van de onderdanen dat hun vorst over bijzondere persoonlijke eigenschappen beschikte. Peter Burke bijvoorbeeld heeft in zijn monografie *The fabrication of Louis XIV* laten zien dat representaties van de Franse koning - in allerlei soorten media als pamfletten, preken, prenten, schilderijen, munten, gedichten, toneelstukken en geschiedwerken - er toe leidde dat de meeste tijdgenoten Lodewijk als een sacrale figuur en een charismatisch leider zagen.[2] In de Republiek vertegenwoordigden volgens Olaf Mörke Oranjestadhouders de ‘charismatische heerschappij’, zowel in de stadhouderloze tijdperken als in de periodes waarin er een stadhouder aan de macht was.[3] Het beeld van de Oranjes als vaders des vaderlands die bij militaire dreiging het zwaard aangespten en hun leven waagden ten einde de ‘vrijheid en religie’ te beschermen, speelde vooral tijdens crisismomenten in de Republiek een niet te onderschatten rol.

In dit artikel zal de beeldvorming van Willem IV en Anna van Hannover aan de hand van gepubliceerde lijkpreken worden geanalyseerd. Deze lijkpreken zijn in feite

1 Bijvoorbeeld: Rogier, *Eenheid en scheiding*, 203, 204, 205, 208, 209; Gabriëls, *De heren als dienaren*, 99, 100-101; Schutte, *Oranje*, 39, 40, 60; Geyl, *De Nederlandse stam*, 1122, 1126, 1129.
2 Burke, *The Fabrication*, 8-11. Vgl. Blanning, *The culture of power*, 29-52.
3 Mörke, ‘Politieke cultuur’, 140.

gedachtenisredes met een sterk biografische inslag die door heel het land tijdens kerkdiensten werden gehouden kort na het overlijden van de vorst en vorstin of ten tijde van hun begrafenis. In deze lijkpreken wordt het leven en sterven van de overledene gememoreerd; hun publieke betekenis wordt voor het voetlicht gebracht en de deugden die zij zouden hebben bezeten worden uiteengezet. De keuze voor het genre van de preek om de representaties van Willem en Anna te analyseren lijkt misschien op het eerste oog niet evident. Maar de gereformeerde kerk was ook nog in de achttiende eeuw een machtig instituut dat een complex netwerk van formele en informele banden met de overheid onderhield.[4] Gereformeerde predikanten waren vertegenwoordigers van de door de overheid ondersteunde publieke kerk en in die hoedanigheid waren zij belangrijke vormgevers van de politieke cultuur. Zij structureerden met hun preken de publieke sfeer en konden zodoende het denken over de identiteit en de waarden en normen van de politieke gemeenschap beïnvloeden. Vroegmoderne predikanten waren volgens Joris van Eijnatten dan ook belangrijke 'communicatiewerkers' en 'opinieleiders' en zij genoten mede vanwege hun connecties met de seculiere machthebbers groot gezag.[5] Daarnaast werd de preek in de vroegmoderne tijd niet zomaar als een van de vele vormen van informatieoverdracht gezien, maar als een medium met een sacraal karakter.[6] Het is daarom niet verwonderlijk dat de bestudering van preken in de achttiende eeuw zich kan verheugen in een toenemende belangstelling.[7]

In dit artikel zal nader ingegaan worden op de rol die genderconstructies speelden in de representaties van Willem IV en Anna van Hannover. De representaties van Anna en Willem in preken kunnen immers als culturele constructies worden beschouwd die zichzelf presenteren als beschrijvingen van feiten en gebeurtenissen. Deze representaties zijn derhalve een vorm van communicatief handelen en kunnen worden gezien als een vorm van betekenisoverdracht. Representaties reflecteren niet slechts heersende normen en waarden, maar zijn op hun beurt werkelijkheidsvormend. Als zodanig sturen representaties conventies en beïnvloeden zij het sociale handelen. Uitgangspunt bij de analyse van constructies van mannelijkheid en vrouwelijkheid is dat sekse als 'grammatica van verschil' een conventioneel systeem van regels vormt dat de representatie organiseert.[8] Gender, aldus Joan Scott in een veel geciteerd artikel, is een 'constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power.'[9] De rol die genderconstructies spelen in de politieke (cultuur)geschiedenis is in de Nederlandse historiografie onderbelicht gebleven en dit artikel hoopt een positieve bijdrage te leveren aan dit onderzoeksveld.

4 Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 29vv.
5 Van Eijnatten, 'The early modern pastor', 313-318.
6 Morrissey, 'Scripture, style and persuasion', 689-690.
7 Van Eijnatten, *Preaching, sermon and cultural change*.
8 Meijer, *In tekst gevat*, 2.
9 Scott, 'Gender: A useful category', 1064.

Lijkpreken

Het gebruik van de gereformeerde lijkpreek was in de zestiende en zeventiende eeuw niet onomstreden. In Engeland bijvoorbeeld kwamen bezwaren tegen de lijkpreek uit puriteinse en presbyteriaanse hoek. Toch zouden deze tegenstanders het onderspit delven en in de zeventiende eeuw genoot het genre bij puriteinse predikers zelfs een zekere mate van populariteit.[10] In het vroegmoderne Nederland tekent zich eenzelfde patroon af, met dit verschil dat de gereformeerde lijkrede afgaande op het aantal gepubliceerde preken veel later gemeengoed is geworden dan in Engeland. Jaconelle Schuffel berekende dat van het totale aantal van 126 lijkpreken dat door geestelijken van de gereformeerde kerk in de periode 1580-1739 vervaardigd is, er slechts één lijkpreek is die in de zestiende eeuw gelokaliseerd kan worden en acht stuks in de eerste helft van de zeventiende eeuw. In 1695 werd Mary Stuart echter herdacht met 23 lijkpreken en Willems overlijden in 1702 leidde tot 22 gepubliceerde lijkpreken die in de bibliotheken zijn overgeleverd.[11]

De lofzang op de overledene in lijkpreken zagen gereformeerden aanvankelijk als een overblijfsel van katholiek bijgeloof en op de nationale synode van Middelburg in 1581 werd dan ook besloten de lijkpreek af te schaffen.[12] Volgens de gereformeerde opvatting konden predikanten ook niets meer voor de doden doen en daarom werden missen en gebeden voor de overledenen als paapse superstitiën van de hand gewezen. Zo schafte de gereformeerde kerk lijk- en rouwdiensten af, hoewel na de begrafenis wel een stichtelijk woord gesproken kon worden door de predikant.[13] Vanaf eind zeventiende eeuw is een forse toename in het aantal gepubliceerde lijkpreken waar te nemen. Dat neemt niet weg dat sommige lijkredenaars zelfs in de achttiende eeuw zich geroepen voelen het gebruik te verdedigen. Naar aanleiding van het overlijden van Willem IV in 1751 schrijft de predikant Joachimus Mobachius (1699-1750) in de voorrede van zijn lijkpreek:

> Ik weet zeer wel de bezondere vooroordelen tegen de zoogenaamde Lyk-redenen, maar hebbe die reets beantwoord in eene Voorrede over een Lykreden, gedaan over de dood van myner waarde Amptgenoten.[14]

Hoewel het houden van een lijkpreek ter nagedachtenis van een overleden persoon in de achttiende eeuw blijkens de grote hoeveelheden die gepubliceerd werden volkomen was geaccepteerd, was het gebruik in de Republiek veel minder gangbaar dan

10 Tromly, 'Controversy over the funeral sermon', 310-311.
11 Jaconelle Schuffel bereidt een dissertatie voor met als onderwerp retorica en preektheorie. Ik dank haar voor het ter inzage geven van hoofdstukken uit haar proefschrift.
12 Van Dooren, 'Leichenpredigten', 397-398.
13 Roodenburg, *Onder censuur*, 85.
14 Mobachius, *Lyk-reden*, Voorrede.

bijvoorbeeld in het vroegmoderne Duitsland.[15] In de Republiek werden kerkelijke lijkredes in de regel slechts gepubliceerd wanneer de overledene een predikant of een lid van het Huis van Oranje betrof.[16]

Zonder uitzondering zijn alle bestudeerde preken daadwerkelijk vanaf de kansels uitgesproken; de pamflettitels vermelden vaak de plaats en datum van de kanselrede. Maar lijkpreken - die vrijwel zonder uitzondering in pamfletvorm verschenen - werden voordat zij naar de drukpers werden gebracht gecorrigeerd, aangevuld en vaak van voetnoten voorzien. De orale variant van de preek zal dus in de meeste gevallen de basis van het in druk verschenen pamflet zijn geweest, maar de gepubliceerde preek is in geen geval een letterlijke weergave van wat er in de kerk gezegd is. Zo schrijft de predikant Johannes Boskoop (1714-1772) in de voorrede van zijn gepubliceerde lijkpreek:

> Voor het overige, zal de Leezer, die my doe ter tyt gehoort heeft, wel zien, dat van my by de uitgave deser Leerreden veele dingen gevoegt zyn, en de pen vryheid gebruikt heeft om 'er in te lasschen, dat de tong, door de kortheid des tyts, moest uit en agterlaten uittespreeken.[17]

Aan de andere kant laat Cornelius van Velzen (1696-1752) in zijn voorwoord weten dat de kerkgangers die de lijkpreek over Willem IV gehoord hebben ‘zullen merken, datze hooftzakelyk te voorschyn komt, zoo alze is uitgesproken, met eenige weinige verandering en uitbreiding hier en daar.’[18]

Orangisme?

Zoals bekend heeft Willem IV pas op latere leeftijd het stadhouderschap in alle provincies van de Republiek weten te verkrijgen. Hij heeft slechts een aantal jaren, van 1747 tot aan zijn dood in 1751, het stadhouderschap in de belangrijkste provincies vervuld. Ondanks deze korte ‘regeerperiode’ wordt hij door predikanten als een bekwaam staatsman geportretteerd. ‘Zyne wysheit en schrander oordeel in het bestuur van Staat’, stelt Andreas Andriessen (1699-1768) in zijn lijkpreek,

> suste nergens, om de neteligste zaken te ontwarren, voorzigtiglyk te besturen, gelukkiglyk uit te voeren; de Borger-beroerten te stillen, de Finantien te herstellen, het Krygswezen te hervormen, en, 't geen ik eerst hadde behoren te melden, het

15 Van Dooren, ‘Leichenpredigten’ 401, noemt een maximum van 500 gedrukte lijkpreken die bewaard zijn gebleven over de periode 1618-1751. De bibliografie van Bosma, *Woorden van een gezond verstand*, 453-701, bevat inclusief vertaald drukwerk, 1753 preken over de periode 1750-1800. Vergelijk Rudolf Lenz, *De mortuis*, 21, die 250.000 overgeleverde lijkpreken in het Duitstalige gebied telt.

16 Van Dooren, ‘Leichenpredigten’, 397-410; Bosma, *Woorden van een gezond verstand*, 191.

17 Boskoop, *Jacobs prachtige uitvaart*, Voorrede.

18 Van Velzen, *Rouklagte*, Vaderlandse Lezer.

> Schip van State, uit de woeste golven en Oorlogsbarningen in de gewenschte Vredhaven te sturen.[19]

Het is onjuist om te menen dat alle predikanten die over Willem de loftrompet staken vurige aanhangers van Oranje waren. In de eerste plaats had de predikant die zijn preek wilde publiceren te maken met de wereldlijke en kerkelijke censuur.[20] Kritiek op overheden kwam natuurlijk voor, maar lijkt vooral oraal geuit te zijn en niet door middel van de drukpers in de openbaarheid gebracht. Ten tweede waren gereformeerde predikanten in het algemeen bereid het overheidsbeleid vanaf de kansel te steunen.[21] Preken gerelateerd aan het Huis van Oranje kunnen met Pasi Ihalainen daarom gezien worden als 'a collective definition of shared values'.[22] De lokale overheden traden vaak als patronen en opdrachtgevers voor het houden en drukken van preken op en de kaders rondom het ritueel van de lijkpreek en de publicatie ervan werden voor een belangrijk deel door de regenten vormgegeven. Predikanten zullen daarnaast vanwege de bijzondere omstandigheden waaronder zij hun lijkpreek uitspraken - het overlijden van een belangrijk politiek kopstuk - geprobeerd hebben het gemeenschapsgevoel te versterken en gevoelige politieke kwesties achterwege hebben gelaten.[23] Ten derde zou kritiek op de overledene zeer ongepast zijn. De lof op de overledene - de *laus* of *laudatio* - maakte een vast onderdeel van de lijkpreek uit. Lijkpreken moeten dan ook worden gezien als retorische constructen die vrij nauwgezet de klassieke voorschriften van de lijk- en lofrede navolgden.[24] Een belangrijk onderdeel van de *laudatio* vormt een uiteenzetting van de deugden die de overledene zou hebben bezeten. Hoe predikanten deze retorische voorschriften invulden en welke rol genderconstructies in de opsomming van de deugden van de overledene speelden is een interessante vraag die hier aan bod zal komen.

Gevoelige politieke kwesties of kritiek op het regeringsbeleid komt men in de preken die gehouden zijn naar aanleiding van het overlijden van Willem IV en Anna van Hannover zeker niet tegen. Predikanten maken bijvoorbeeld weinig woorden vuil aan de uitsluiting van Willem door de Hollandse regenten van publieke ambten in de moeizame periode die aan zijn verheffing tot stadhouder voorafging. Zij lijken afgaande op hun officiële, aan het lezerspubliek toevertrouwde preken vooral bruggenbouwers tussen staatsgezinden en orangisten te willen zijn. Zo worden regenten in de preken toegesproken als: 'Getrouwe Overheden',[25] 'Vaderen des Vaderlands',[26] 'onse

19 Andriessen, *Judaas weeklagte*, 35-36.
20 Van Eijnatten, 'Van godsdienstvrijheid naar mensenrecht', 2, 10.
21 Van Eijnatten, 'Reaching audiences', 138; Haks, 'Propaganda from the pulpit?', 89-114.
22 Ihalainen, *Protestant nations*, 57.
23 Vergelijk Van Miert, 'Retoriek in de Republiek', 88; Key, 'The political culture', 241.
24 Vergelijk Schuffel, 'Vollenhove over Maria Stuart', 101.
25 Cleyn, *Bybelsch grafschrift*, 33.
26 De Superville, *Het licht*, 32.

Hooge Magten',[27] 'grootachtbare Vaders',[28] 'Mannen van Gods regterhand,'[29] 'wyze en trouwe Burger-Vaderen'[30] en 'Getrouwe Beschermers van Vryheid en Geregtigheid'[31]. Toch wordt 1747 als een bijzonder jaartal gezien, als een jaar waarin God zijn arme volk van het Franse gevaar bevrijdde. 'Edog wat gebeurd 'er in 't barnen van deezen Nood? In 't midden van deeze schuddinge?', vraagt Arnoldus Rotterdam (1718-1781) zich af wanneer hij zijn lezers herinnert aan de angstige momenten die zij in het jaar 1747 vanwege de Franse inval beleefden. 'De Heere gedagt wederom aen Nederland in ontferminge!', zo luidt zijn antwoord. 'De Geest des Heeren', zo vervolgt hij 'wierd veerdig over zyn Hoogheid den Heere Prince van Oranje om met gelyken yver en bereidwilligheid/ als voormaels zyne Voorzaeten/ zig met zijn Persoon en middelen blymoedig aen te bieden'.[32]

Dit 'voorzienigheidsdiscours', waarbij God in heden en verleden de Oranjes als instrumenten gebruikte om de republikeinse vrijheid en de gereformeerde godsdienst van de Republiek bij militaire dreiging te verdedigen, kan bogen op een lange traditie. In de lijkpreek die gehouden is tijdens de begrafenis van Willem van Oranje stelt zijn lijkredenaar reeds dat de prins geweest is 'een treffelick instrument Godts/ door twelcke de Heere in desen Landen vele goets ghewrocht/ ende int wechnemen desseluen zijne gramschap teghen ons bewesen heeft'.[33] 'Den setel der Vryheid en Godtsdienst' zo stelt Casparius Henricus van Heimenberg (1694-1764) ruim honderdvijftig jaar later, is door God gegrondvest 'op het Bloed van den Oranjevorst'.[34] In zijn lijkpreek over Willem IV tracht Van Heimenberg verder aan te tonen dat niet alleen Willem van Oranje maar ook de Oranjestadhouders die de vader des vaderlands opvolgden de zo gewaardeerde vrijheid en godsdienst hebben voorgestaan en met Gods hulp verdedigd. Onderdeel van dit voorzienigheidsgeloof is dat God goede leidslieden zendt, die een weldaad zijn voor land en kerk.[35] Daarom trekken predikanten parallellen tussen bijbelse personages en Oranjestadhouders. Zo wordt Willem IV veelvuldig vergeleken met koningen als Salomo en Hizkia en met richteren als Gideon en Samuel.[36] Zoals God de richteren 'op eene bovengewone wyze in tyden van grooten noodt en gevaar' heeft verwekt zo moet men vaststellen dat Willem IV ook een door God gezonden leidsman is, aldus de predikant Johannes Martinus Hoffmann (1696-1774). 'Als wy zyne aanstellinge in haar recht gezichtpunt beschouwen,' schrijft hij, in aanmerkinge van verscheiden zonderlinge omstandigheden, die daarin zyn voorgekomen, zoo mag

27 Boskoop, *Jacobs prachtige uitvaart*, 56.
28 Van Schelle, *De vorstelyke zonne*, 35.
29 Satink, *De tranen van Juda*, 44.
30 Mobachius, *Lyk-reden*, 61.
31 Bachiene, *Neerland in rouwe*, 29.
32 Rotterdam, *De haastige*, 46.
33 Cornelisz., *Tvvee corte sermoenen*, 21.
34 Van Heimenberg, *Laaste eerbewyzinge*, 48.
35 Van Eijnatten, *God, Nederland en Oranje*, 142; Ihalainen, *Protestant nations*, 124-125.
36 Exalto's bewering dat gereformeerde predikanten na 1700 stadhouders niet meer met bijbelse figuren vergelijken is daarom ook onjuist. Zie Exalto, *Gereformeerde heiligen*, 262-263.

men te recht stellen dat deze aanstelling van den Hemel onmiddelyk geschiedt zy.[37]

Dergelijke uitlatingen maakten eerder onderdeel uit van theologische 'verklaringsmodellen', waardoor op een bepaalde manier zin werd gegeven aan gebeurtenissen in heden en verleden, dan dat zij expliciet onderdeel waren van een orangistische politieke taal. Het beroep op de Voorzienigheid om politieke veranderingen te begrijpen of de status quo te verdedigen bleef in de achttiende eeuw populair bij zowel seculiere als geestelijke leidslieden.[38]

Onze tedere Erfstadhouder

De ideale vorst, aldus de vermaarde theoloog André Rivet (1572-1651), is niet alleen wijs, matig, goedertieren, moedig, en vrijgevig, maar ook standvastig, rechtvaardig en godvruchtig. In zijn *Instruction du prince chrestien* (1642), een op humanistische leest geschoeide vorstenspiegel waarin Rivet het onderwijs dat hij aan stadhouder Willem II had gegeven nog eens samenvatte, houdt de leermeester zijn leerling tevens voor dat hij het publieke welzijn nooit mag verontachtzamen en zich nimmer mag laten leiden door zijn emoties maar zich altijd moet laten leiden door de rede.[39] Dit ideaalbeeld is schatplichtig aan de Aristotelische en stoïsche ethiek en vertoont grote verwantschap met wat in de historiografie bekend staat als 'civic humanism'. Met deze term duiden John Pocock en in navolging van hem vele andere historici, een bepaald republikeins bewustzijn aan, waarin de klassieke deugden, republikeinse vrijheid en actief (politiek) burgerschap een centrale rol spelen.[40] De *Verhandeling van de Vryheit in den Burgerstaet* (1737) bijvoorbeeld, opgesteld door de Zeeuwse regent Lieven de Beaufort (1675-1730), past grotendeels in dit raamwerk van het republikeins georiënteerde burgerlijk humanisme. Volgens De Beaufort is de republikeinse vrijheid alleen gevrijwaard van corruptie en verval indien de burgers streng de klassieke deugden navolgen en het publieke welzijn te allen tijde laten prevaleren boven het eigenbelang.[41] Deze concepties van republikeinse deugdzaamheid hadden uitgesproken masculiene en martiale connotaties.[42] Mannelijke waarden die met dit burgerlijk humanisme in overeenstemming waren variëren van 'strength, valor, courage, magnanimity, and liberality', aldus Alexandra Shepard, tot 'virtue, reason, prudence, moderation, self-mastery, civility, honesty, independence, thrift, sobriety, and self-sufficiency'.[43]

De deugden die predikanten aan Willem IV toeschreven verschillen aanzienlijk van dit ideaalbeeld. De stadhouder was volgens zijn lijkredenaars 'seer sagtmoedig, goedertieren, medelydig en behulpsaam'.[44] 'De vriendelykheid, en zagtheid van im-

37 Hoffmann, *Lykrede*, 5, 29.
38 Clark, 'Providence, predestination and progress', 581-588
39 Zie voor Rivets vorstenspiegel: Wieldraaijer, 'Onderwijs aan het Oranjehof', 81-87.
40 Pocock, *The Machiavellian moment*, passim.
41 Velema, 'God, de deugd en de oude constitutie', 478-485; idem, 'Beschaafde republikeinen', 86-90.
42 Harrington, 'Transformation of virtue', 34.
43 Shepard, 'From anxious patriarchs', 292.
44 Van Schelle, *De vorstelyke zonne*, 40.

borst scheen dien Vorst ter oogen uit.'[45] Hij was de 'Troost der geener die geenen Helper hadden'[46] en 'medelijdig ende weldadig omtrent armen en elendigen'.[47] Over de 'Milddadigheidt en Christelyke handtreikinge aan de armen en noodtdruftigen' wil de predikant Gosuinus van Kessel (1703-1756) niet te veel uitweiden aangezien 'syne Hoogheidt zelve van alle vertooningen van schynheiligheidt zoo afkeerig was, dat syn Edelmoedig herte zoude verleegen, en syn Vorstelyk aangezichte roodt worden'.[48] Zijn lijkredenaars omschrijven Willem verder als de 'Allervrindelyksten Goedertieren Vorst, wiens eerenstoel door goedertierentheid en weldadigheid ondersteunt wierd'.[49] Hij was 'traag tot straf, vaerdig ter beloning, en daarom zeer aangedaan, indien men hem door wangedrag tot strenge behandelingen noodtzaakte'.[50] Een ander schrijft dat de prins 'afkeerig [was] van wraackoeffeninge, ras vergeevende, een ieder met eene buytengewoone minsaamheid ontfangende.[51] Ook was hij 'vrolyk, gebonden aan de Sedigheid, ongemeen vriendelyk, gespraaksaam tegen alle, latende niet ligt jemand ongetroost van sig gaan; geoeffend in geduld, grootmoedig was hy vergetende selfs de schreeuwendste ongelyken, hopende syne beledigers met weldaden op, toen hy gelegentheid had haar na verdienste te vergelden'.[52]

'Welk eene edelste grootmoedigheit/ zagtste gemaatigheit/ gedienstige milddadigheid/ heerschende goetaardigheid/ en verwonderenswaerdige tempering van ontzachlyke deftigheit/ met de aanminlykste vriendelykheid', roept een predikant uit wanneer hij Willems deugden voor ogen stelt.[53] 'Zyne aangeboorene vriendelykeid, en ongemaakte beleefdheid, gepaard met eene zeer innemende lieftalligheid, moesten wel, als een zeylsteen 't yzer, een yders hart en genegenheid tot hem trekken', zo schrijft Gerardus Kleyn (1696-1762).[54] Een ander spreekt van Willems 'blykbare nedrigheid, eene veelsins exemplaare Godsdienstigheid, als mede vriendelyke minsaamheid en behulpsaamheid, (geoeffent ontrent soo veele bedrukte) besadigde bescheydenheid goetaardigheid en sagtmoedigheid' en dat hij 'wel verre [was] van alle bloetgierigheid of wraaksugt'.[55] Volgens de predikant Thomas Vieroot (1698-1780) tenslotte was de stadhouder 'een zagtmoedigen/ en goedertierenen Vorst/ en een tederlievend Vader des Vaderlands/ die by de blyken van een doordringent Verstant/ naukeurige oplettendheid op alle nodige zaken/ en vlugvaardigheid van geest/ ook die van eene grote bedaardheid/ vriendelyke lieftaligheid/ en edelmoedige toegevendheid gevoegt heeft'.[56]

45 Mobachius, *Lyk-reden*, 45.
46 Ten Dall, *Rou-klagte*, 31.
47 Van Velzen, *Rouklagte*, 9.
48 Van Kessel, *Gideons doodt*, 21
49 Rotterdam, *De haastige*, 37.
50 Cleyn, *Bybelsch grafschrift*, 28.
51 Trellont, *Nederlands hiskia beweent*, 40.
52 Engelberts, *Koonings Hizkia*s, 35.
53 Voget, *Kerkelyke reedevoering*, 28.
54 Kleyn, *De mensch gestorve*n, 48.
55 Blom, *De klagende Ethan*, 37.
56 Vieroot, *Hiskia's dood*, 13.

De overleden prins wordt door gereformeerde predikanten omschreven als een zachtmoedig, vriendelijk, sociabel, medelijdend, hulpverlenend en sensibel mens. Martiale en masculiene waarden als eer, gerechtigheid, moed en krachtdadig optreden spelen in representaties van de stadhouder een geringe rol. Zeer opvallend is dat Willem IV in 1751, ruim voordat Dorothee Sturkenboom 'uitbarstingen van het gevoelige gemoed' in de spectatoriale literatuur ontwaart,[57] reeds als een sensibel mens wordt geportretteerd. Het ideaalbeeld van de sensibele man, waarin veranderende opvattingen over hoofse manieren en verfijndheid, emoties, het lichaam en piëtistische waarden op een niet-systematische wijze in elkaar vervlochten waren, deed voornamelijk opgang in de tweede helft van de achttiende eeuw. Met name de 'sentimentele' literatuur propageerde het ideaalbeeld van de sensibele man wiens voortreffelijke deugdzaamheid voortsproot uit godsdienstigheid en een gevoelig gemoed.[58] De beschrijvingen die predikanten geven van Willems zachte aard en zijn medelijden met hulpbehoevenden vertoont grote overeenkomsten met de mannelijke hoofdpersonen die zich in sentimentele romans van hun gevoelige kant laten zien.

De stadhouder als bureaucraat

De doorbraak van de sensibele man loopt min of meer parallel met de opkomst van een burgerschapsideaal waarin met name de culturele aspecten van het burgerschap centraal stonden. De politiek actieve *vir virtutis*, die zich gedurende zijn arbeidzame leven inzette voor het algemeen belang, de verdediging van het vaderland en de beoefening van de klassieke deugden, kreeg in toenemende mate concurrentie. Ook een leven dat aan de letteren, wetenschap en onderwijs was gewijd, werd door velen gezien als een leven in publieke dienst en dus deugdzaam. Sensibiliteit, sociabiliteit en intellectuele activiteiten werden in de achttiende eeuw steeds meer als sleutel tot deugdzaamheid beschouwd. Morele vorming, intellectuele ontwikkeling en een gevoelig gemoed waren de kernbegrippen waarmee verlichte schrijvers een nieuw burgerschapsideaal omschreven. Opvoeding en onderwijs waren daarom van wezenlijk belang. Het gezin was bij uitstek de plaats waar de sociabele deugden werden geoefend en intellectuele ontwikkeling plaatsvond.[59] Aan Willems voortreffelijke opvoeding wijden predikanten heel wat woorden. Willems moeder, Maria Louise van Hessen-Kassel (1688-1765), die voor de opvoeding van haar zoon zorg droeg, heeft zich uitstekend van haar moederlijke taak gekweten, aldus lijkredenaars. 'De Doorluchtigste Vrouw Moeder, Maria Louise, Princesse van Hessen-Cassel', zo stelt een predikant, 'droeg teedere zorge voor

57 Volgens Sturkenboom werden er vanaf ongeveer 1770 steeds vaker bijdragen aangekondigd met titels als 'Bedenkingen over het medelyden', 'Het gedrag van een tederhartigen Zoon en Broeder' en 'De Menschlievende Held'. Zie: Sturkenboom, *Spectators van hartstocht*, 296-297.

58 Zie onder andere: Todd, Sensibility, 88-109; Barker-Benfield, *The culture of sensibility*, passim; Ann Jessie van Sant, *Eighteenth-century sensibility*, 98-115.

59 Kloek en Mijnhardt, *Blauwdrukken*, 71-72, 78, 166, 168, 176; Sturkenboom, *Spectators van hartstocht*, passim.

de treflykste opvoedinge van Haaren Dierbaarsten Zoone'. 'Zijne Hoogheit, is naar zijnen Staat/ in alle goede Konsten en uitneementste Weetenschappen/ vooral ook in onze Heiligste Religie/ best onderrecht en gevordert'.[60] Van Kessel prijst Willems 'gezeegende voortgang ... in allerlye weetenschappen, zoo door syne oeffeningen in synes Vorstelyken Moeders Huys, als naderhandt op Utrechts Hooge School, in de Jaaren 1728 en 1729'. Daarvan getuigen volgens de predikant 'syne uitgebreide kennisze der beschaafde letteren: voornamelyk die van de Historiën, de Philosophie, de Mathesis, de Aardryks en Landts Beschryvinge, en inzonderheidt van de Krygs-Kunde'.[61]

Willems persoonlijke ontwikkeling vertrok zich volgens lijkredenaren niet alleen in het gezin, maar ook op de Franeker en Utrechtse universiteit. Daar heeft hij volgens predikanten de kennis opgedaan die bij de uitoefening van zijn stadhouderschap van nut kon zijn. De predikant Kleyn schrijft bijvoorbeeld dat de prins zich te Franeker en Utrecht oefende in

> allerlei wetenschappen, welke eenen Vorst vercieren, ende voor eenen regt bequamen Staats en Krygsman nodig zyn, als daar zyn de Letter of Taalkunde, de Geschigtkunde, de Wiskunde, en de Regtsgeleertheid, zonder dat Hy de Godsgeleertheid, de princesse van alle kennisse en wysheid, verzuimde.[62]

De beroemde Leidse hoogleraar Joan van den Honert (1693-1758) spreekt van het onderwijs in 'het Natuurlik en Burgerlik Regt, maar ook in de Wis-en-Krygskunde, en dus ook in het Hoognodig Ingenieurschap'. Verder werd de prins volgens Van den Honert onderwezen 'in de Heilige Godgeleerheid, de Talen der Geleerden, in de Geschiedenissen; in de Oudheden; en in die Wetenschap, die men de Politica noemt'.[63] Daarnaast vermelden enkele predikanten dat de prins de Engelse, Latijnse, Italiaanse, Franse en Duitse taal machtig was.[64] Niet onbelangrijk achtten predikanten ook de bijbelkennis van Willem IV. De prins was volgens een van hen een 'Apollos onzer dagen, machtig in de Schriften, die waare en valse Leer regt kon schiften'.[65]

In lijkpreken over Willem IV treft men een verlichte visie op de ideale stadhouder, waarin de deugdzaamheid en vervolmaakbaarheid van de mens als uitgangspunt worden genomen en waarbij een intellectuele opvoeding als een noodzakelijkheid wordt gezien. Deze nadruk op kennis en op intellectuele vaardigheden, op wetenschappen en op de al eerder genoemde sociabele deugden, lijken een veranderende visie op het stadhouderschap weer te geven. Oranje stadhouders waren immers tevens kapitein-

60 Voget, *Kerkelyke reedevoering*, 26.
61 Van Kessel, *Gideons doodt*, 18.
62 Kleyn, *De mensch gestorven*, 38.
63 Van den Honert, *Lykreden*, 29.
64 Mobachius, *Lyk-reden*, 48; Kleyn, *De mensch gestorven*, 39; Van Kessel, *Gideons doodt*, 18.
65 Satink, *De tranen van Juda*, 32-33.

generaal en admiraal-generaal van de Unie, wat inhield dat zij opperbevelhebber van leger en vloot waren. Het commando over het leger verschafte hun een belangrijke machtsbron, vooral in combinatie met het stadhouderschap. Juist onder druk van oorlogsvoering wisten de stadhouders Frederik Hendrik en Willem III met een beroep op de besluitvaardigheid het geheime commissiewezen van de grond te krijgen en naar hun hand te zetten ten einde belangrijke overlegorganen als de Staten van Holland en de Staten-Generaal te omzeilen.[66] Oranje-stadhouders presenteerden zichzelf in kunstwerken, prenten en pamfletten daarom veelvuldig als militairen.[67] In lijkpreken en verschillende gelegenheidspreken wordt Willem III vooral gerepresenteerd als de martiale, messiaanse held, die de Republiek in 1672 en Engeland in 1688 bevrijdde van de absolutistische tirannie en de Rooms-Katholieke gewetensdwang.[68] Ook Willem IV presenteerde zich in het Tweede Stadhouderloze tijdperk als de 'vader des vaderlands' die het land zou verdedigen in tijden van oorlog. Hij identificeerde zich sterk met de militair Willem III en was er op gebrand de positie van kapitein-generaal te verkrijgen, hoewel hij daarin niet erg succesvol was.[69] Maar lijkredenaren van Willem IV hechtten in tegenstelling tot lijkredenaren van Willem III weinig aan martiale waarden en militaire deugden. 'Geen David, geen Man des Oorlogs/ maar een Salomo een Vorst des Vreedes', wilde Willem IV zijn, aldus een predikant.[70] Niet door macht, maar door 'wys beleyd' bezorgde Willem de vrede, stelt een ander.[71] Predikanten constateren weliswaar dat de prins geenszins een lafaard was, maar toch moeten zij toegeven dat hij 'soo veel geleegentheyd niet [heeft] gehadt als syne Voorouders om synen heldenmoed in berugte veldslagen te toonen'.[72]

Willem wordt door gereformeerde predikanten eerder als een bureaucraat gerepresenteerd, die het land vanuit zijn werkkamer bestuurde en die sociale problemen probeerde aan te pakken. Waar Willem III in preken vooral als een militaire leidsman wordt gezien, wiens taak het was de republikeinse vrijheid en de gereformeerde godsdienst tegenover buitenlandse agressoren te beschermen en die zich voornamelijk bekommerde om de 'balance of power' in Europa,[73] hebben lijkredenaren van Willem IV veel meer oog voor de bestuurlijke problemen waarmee de prins te kampen had aangaande belastingen, openbare orde, koophandel, rechtspraak, armoede, nijverheid en vestingbouw. Zo was de stadhouder volgens hen weliswaar een kundig militair, maar kwam dit voornamelijk tot uitdrukking in de kennis die hij zou hebben bezeten en niet in het aanvoeren van het leger. De prins bezat 'eene meer dan gemeene wysheid, en schranderheid ... in de Krygskunde, insonderheyd in den Vestingbouw, en het aan-

66 De Bruin, 'Het politieke bestel', 33.
67 Mörke, 'Stadtholder', passim.
68 Wieldraaijer, 'William's good government'.
69 Bruggeman, *Nassau en de macht van Oranje*, 73-78, 331-367.
70 Ten Dall, *Rou-klagte*, 30.
71 Blom, *De klagende Ethan*, 41.
72 Van den Honert, *Lykreden*, 43.
73 Wieldraaijer, 'William's good government'.

leggen van stadwerken', aldus een predikant.[74] 'Wy hebben ook zyne bedrevenheid in de krygskunde meermalen horen roemen', zo stelt een ander en bovendien heeft hij 'dadelyk zorg gedragen voor de versterkinge van onze vaste steden tegen de aanvallen der vyanden'.[75] Van den Honert schrijft dat de prins 'de saken der Vestingbouw, der Belegeringen, en der verder Krygsverrigtingen, voor soo veel de Theorie aangaat, geensins versuymt' heeft. 'In allen desen was de Prins van Orange en Nassau steeds by dien ouden en Roemrugten Krygsoversten; werkte dageliks met denselven in desselvs Kabinet'.[76]

Zijn dapperheid toonde Willem niet op het slagveld, maar in zijn kabinet. Op indrukwekkende wijze beschrijven de predikanten hoe de stadhouder zich dag en nacht uitsloofde om het welzijn van zijn onderdanen te bevorderen. 'Hy verschoonde zijne onpaslykheit niet; niets viel Hem te zwaar/ gewillig om zijne eigene belangens op te offeren/ wanneer het aanquam op zijnen plicht en liefde voor het vaderland'.[77] De prins was een 'Vorst die de zware zorgen van 't lastig Staatsbestuur zo kloekmoedig droeg'.[78] Het landsbestuur wordt door de predikanten omschreven als een zware last, als een offer, dat Willem gaarne wilde dragen, uit plichtsbesef en omwille van zijn liefde voor het vaderland. 'Als een andre Mozes, droeg hy alleen den last van een geheel Volk'.[79] De stadhouder toonde verder zijn 'opregte Trouw-Hertigheid voor ons dierbaar Vaderland' voornamelijk door zijn 'yverig ja onvermoeyt beesig syn in het Staats-Werk/ veel tyds tot laat in de nagt in eene afgesonderde eensaamheid'.[80] 'Welk een aenhoudende yver in 't bezorgen der staetsbelangen hielt hem van morgen tot avondt bezig/ gelyk de zon/ in haren loop nooit stilstaende', aldus een van zijn lijkredenaren.[81] 'Syn hartelyke sugt en toeleg verklaarde/ om het goede voor Land en Kerk/ met allen yever/ te bevorderen. Die sig dag en nagt heeft afgesloovd/ om het welvaren van het Gemenebest te besorgen'.[82] De predikant Kleyn prijst Willems 'aanhoudend werken en beraadslagen met zyne wakkere en getrouwe Raaden in zyn Vorstelyk Kabinet over zaken van 't uiterste aanbelang, en het grootste gewigte'.[83]

De stadhouder moest ook wel hard werken want het land was in groot verval. Dit vervalstopos speelde in achttiende-eeuwse debatten een grote rol. De economische achteruitgang en het morele verval teisterden volgens de achttiende-eeuwse intellectuelen de samenleving. Alleen de beoefening van de oudvaderlandse en sociabele

74 Trellont, *Nederlands hiskia beweent*, 8.
75 Vieroot, *Hiskia's dood*, 13.
76 Van den Honert, *Lykreden*, 33.
77 Voget, *Kerkelyke reedevoerin*g, 28.
78 Satink, *De tranen van Juda*, 30.
79 De Superville, *Het licht*, 19.
80 Blom, *De klagende Ethan*, 39.
81 Van Schelle, *De vorstelyke zonne*, 27
82 Bachiene, *Neerland in rouwe*, 23.
83 Kleyn, *De mensch gestorven*, 50.

deugden zouden het verval kunnen keren.[84] Ook predikanten zien de dreiging van neergang en verval. Dit verval was volgens lijkredenaars van Willem IV echter niet zozeer moreel van aard - zij bestreden bijvoorbeeld niet zoals de spectatorschrijvers de opkomst van Franse aristocratische zeden - maar economisch, militair en godsdienstig. De neergang van de godsdienst beschrijven zij dus niet als een neergang van de goede zeden. Zij waarschuwen vooral voor de aanvallen op de rechte leer door allerhande vrijdenkers en 'libertijnen' en andere gevaren die de gereformeerde kerk bedreigden. Te midden van het verval dat de Republiek plaagde is Willem IV echter een door God gegeven lichtpunt, een teken van hoop gezien de maatregelen die hij nam om het land in haar oude luister te herstellen. 'Hy herstelde het verval, dat 'er door den tyd in de Godsdienst oeffeninge was ingesloopen', schrijft Trellont en 'toonde oock ras te begrypen, dat aan het herstel van Financie en Comercie veel gelegen was'.[85] Een ander stelt dat de prins het 'vervallene Krygswesen [heeft] herformd, de verwoestede Vestingen op gebouwt ... en dus 't Land voor onverwagtede aanvallen gedekt'. Hij beijverde zich tevens voor de 'herstelling van de binnenlandsche Handwerksels, en buitenlandsche Koophandel: als ook door een begin te maken van Schattings vermindering voor den leeftogt'.[86]

Het is duidelijk dat lijkredenaren van Willem IV meer oog hebben voor de bestuurlijke kanten die aan het stadhouderschap verbonden waren dan lijkredenaren van Willem III. Natuurlijk speelt mee dat Willem III aanvoerder was van een Europese coalitie die als doel had de Franse koning Lodewijk XIV in toom te houden. In 1751 echter, het jaar dat Willem IV overleed, speelde de Republiek op het Europese toneel een geringe rol en stelde zij militair gezien weinig meer voor. Maar de aandacht van predikanten voor sensibele deugden gecombineerd met de lof voor Willems intellectuele capaciteiten lijkt in elk geval mede door een internationale belangstelling voor het sensitieve en veranderende concepties over burgerschap te zijn veroorzaakt.

Vrouwelijke regering

Anna van Hannover was de dochter van de Engelse koning George II en Caroline van Brandenburg-Ansbach. Anna zag in 1709 te Herrenhausen bij Hannover het levenslicht. Het gezin verhuisde al snel daarna, in 1714, naar Engeland, waar haar vader vanaf 1727 als koning regeerde. De dagen van haar jeugd waren onder meer gevuld met lezen, bidden, wandelen en muziekspelen. Zij kreeg lessen in geschiedenis, theologie en vreemde talen als het Italiaans en Frans. Haar muziekleraar was niemand minder dan Georg Friedrich Händel (1685-1759), die haar de 'flower of princesses' noemde vanwege haar mooie zangstem en haar grote bedrevenheid in het klavecimbelspel.[87] In 1734 huwde zij Willem IV, waarop zij naar de Nederlanden vertrok. Anna was een

84 Kloek en Mijnhardt, *Blauwdrukken*, 78; Sturkenboom, *Spectators van hartstocht*, passim; Bos, 'Verval, deugd en Nederlandse eigenheid', 7-24.
85 Trellont, *Nederlands hiskia beweent*, 13, 40.
86 Engelberts, *Koonings Hizkias*, 38.
87 King, 'Anne of Hanover', 167-168; Algra, 'Muziek aan het hof', 76.

ambitieuze vrouw die haar echtgenoot steunde het stadhouderschap in alle provincies te verwerven. Zij probeerde daarom ook haar vader George II te bewegen zich in te zetten voor de belangen van Willem IV. De prinses nam tevens deel aan de beraadslagingen van haar gemaal, nam belangrijke beslissingen wanneer haar man ziek op bed lag en speelde een cruciale rol in het bespelen van de massa in de jaren 1747-1748. Langer dan haar echtgenoot, namelijk van 1751 tot haar dood in 1759, heeft zij zorg gedragen voor het landsbestuur terwijl zij tegelijkertijd de opvoeding van haar kinderen Carolina en Willem V voor haar rekening nam. Als gouvernante had Anna alle stadhouderlijke waardigheden van haar overleden echtgenoot te vervullen, met uitzondering van zijn militaire taken.[88]

Wat opvalt wanneer men representaties van Willem IV vergelijkt met die van Anna van Hannover is dat vrouwelijke regering niet expliciet als problematisch wordt beschouwd, maar dat predikanten zich wel genoodzaakt voelen de uitoefening van Anna's regeertaken te rechtvaardigen. Men zou kunnen stellen dat ook Willems regering door gereformeerde predikanten wordt gelegitimeerd doordat zij schrijven dat de prins van Oranje in tegenstelling tot wat staatsgezinde auteurs beweerden in geen geval een bedreiging vormde voor de ‘ware vrijheid’, maar daarentegen juist de handhaver en grote voorstander was van de vrijheid. Maar in deze rechtvaardigingen spelen genderconstructies nauwelijks een rol. Dat is bij Anna wel het geval en gereformeerde predikanten lijken vrouwelijke regering als een uitzondering te zien. Ook uit het ingewikkelde erfrecht van *Het Diplomaat tot de Erfopvolging in het Stadhouderschap*, opgesteld door het gewest Holland in 1747, valt duidelijk af te leiden dat de seculiere machthebbers het stadhouderschap liever niet in vrouwelijke handen zagen.[89] Hoewel predikanten Anna's vaardigheden en deugden prijzen, leggen representaties van de vorstin een grote ambivalentie aan de dag als het gaat om haar politieke functioneren. Dat wordt al duidelijk in de lijkpreken die verschenen zijn naar aanleiding van het overlijden van Willem IV. Het stadhouderschap wordt daar als een last voorgesteld die het beste door mannenschouders gedragen kan worden. Anna staat voor een zware taak nu haar man overleden is. Lijkredenaren van Willem smeken daarom Gods zegen af zodat de prinses in staat is ‘om dien overswaare last, thans op vrouwenschouderen gedaald mannelyk te dragen’.[90] Vele predikanten spreken de hoop uit dat God voor de prinses ‘een liefhebbende Man, een machtige helper in het torsen van den gewichtigen last der regeeringe’ zal zijn.[91] Anna dient ‘boven de Vrouwen gezegent’ te worden en met ‘alle kracht bekrachtigt’, om ‘Haaren zwaaren post’ uit te kunnen oefenen.[92] Zo spreekt ook de doopsgezinde predikant Jacob Ouwejans (1706-1787) de verwachting uit dat Gods ‘kragt’ haar ‘zwakheid’ ondersteunen zal totdat ‘de jonge Prins, tans de verwagtinge van Nederland’, te weten Willem V, ‘haar van dien luisterryken dog

88 Bruggeman, *Nassau en de macht van Oranje*, 304vv.; Schutte, *Oranje*, 57-59.
89 Bilker, ‘Het erfstadhouderschap’, 126-128.
90 Kleyn, *De mensch gestorven*, 61.
91 Westerbaen, *Het ijdel vertrouwen*, 51.
92 Voget, *Kerkelyke reedevoering*, 36-37.

zwaaren last kan ontheffen, en de heerschappy op zyne schouderen tortsen'.[93]

Lijkredenaars van Anna van Hannover gebruiken acht jaar later dezelfde metaforen. Na het overlijden van haar man, zo schrijft een van hen, werd op 'Anna's 'swakke Vrouwe Schouderen een last gelegd en gepakt, waar onder die van sterke Mannen zig wel zouden moeten krommen'.[94] De lasten en de zorgen van de regering vermoeiden 'Haeren Geest en Haere schouders', zo stelt een ander.[95] Cornelius vander Kemp (1702-1772) vraagt zich af hoe de gouvernante 'met zulk een zwak lighaam, dien zwaren last zoo lang heeft kunnen torsen'. Maar 'ten nutte van 't gemeen' was de gouvernante bereid haar krachten 'te meer' uit te putten.[96] Een van Anna's lijkredenaren is van mening dat de regeringslast 'den mildbegaafden Geest heeft uitgeput, en het brooze lichaam te byster afgemat'.[97] 'Volhardende in hare zorgen voor het Vaderland/ en hare Vorstelyke Spruiten/ sleeten met hare dagen ook van tyd tot tyd de krachten en vermogens van haar lichaam', schrijft een ander.[98] Het stadhouderschap wordt hier dus niet alleen als een geestelijke, maar ook als een lichamelijke belasting gezien. De vooronderstelling waar predikanten van uit gaan is dat mannen gezien hun fysieke gesteldheid van nature beter geschikt zijn dan vrouwen om regeringsverantwoordelijkheid te dragen. Zoals we nog zullen zien waardeerden predikanten juist het gegeven dat Anna over verfijnde en tedere emoties beschikte. Ook verlichte schrijvers waren van mening dat vrouwen vanwege hun sensibiliteit lichamelijk en geestelijk gezien brozere wezens waren. Zij waren daarom geschikter in het huiselijke domein hun arbeidsveld te zoeken en voor man en kinderen te zorgen.[99] Deze gedachtegang komen we ook bij lijkredenaren van Anna van Hannover tegen, hoewel predikanten geenszins van mening zijn dat Anna als 'zwakke' vrouw onbekwaam was het land te regeren.

Anna was wel degelijk in staat haar regeringsverantwoordelijkheden op zich te nemen, aldus haar lijkredenaren. Zij was een 'kloekmoedige en met veele gewenste bequaamheden begaafde Vorstinne'.[100] Haar 'kennis in Staatszaken'[101], 'veel-vermogend vernuft' en 'sterke denkingskracht'[102] worden door predikanten geroemd. Haar 'schrander doorzigt en wys beleyd in Staats Zaaken waren elk tot groote verwondering' en zij was 'ongemeen kundig in de Zaaken van den Staat', aldus Kleyn,

93 Ouwejans, *Koning Josias dood*, 58.
94 Klein, *De godvrugtige Dorca*s, 40.
95 Arendzen, *Josefs laetste*, 32.
96 Vander Kemp, *De bepaalde kortheid*, 34.
97 Chevallier, *Gods weg*, 47.
98 Van Arckel, *Het algemeene sterflot*, 21.
99 Tague, *Women of quality*, 19,45; Nünning, 'Changes in the representation', 184; Harrington, 'Transformation of virtue', 42; Sturkenboom, *Spectators van hartstocht*, 327-344.
100 Blom, *De klagende Ethan*, 65.
101 Van Arckel, *Het algemeene sterflot*, 21.
102 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 26.

> waar door ze regt toegerust en bekwaam was, gelyk de ruyme ervarendheid zo duydelyk en klaar heeft geleeraard, om 't Hoogwigtig Stadhouderlyk Gouvernement van Nederland met allen Luyster en Roem te bekleeden.[103]

Niet alleen was de prinses een wijze vrouw die vanwege haar kennis van zaken bekwaam was het landsbestuur op zich te nemen, zij was net als haar echtgenoot bovendien een ijverige vorst. Vanwege haar broze lichaam zou zij aan de regeringslast bezweken zijn ware het niet dat haar 'ongemeene Yver haar tot zulk eenen arbeid gewillig, en dus denzelven minder lastig gemaakt hadde'. 'Dag by dag, van den morgen tot den avond', heeft Anna zich volgens een van haar lijkredenaren beziggehouden 'met het bezorgen der Staats-belangen'.[104] 'Vlytig en gestadig werkzaam, verzuimde zy niets, en het Vermaak en de Uitspanning gingen by haar nooit, voor de beezigheden'.[105] In 'Naarstigheid en noesten Yver' was zij een voorbeeld 'en een Spiegel voor anderen', zo stelt een ander.[106]

Verder was Anna volgens haar lijkredenaars door haar hoge geboorte en haar voortreffelijke opvoeding gerechtigd om het landsbestuur in handen te nemen. De prinses was immers van 'verhevene Rang, en Koninklyke geboorte'[107], een 'Dogter der Edelen', van 'Luisterryker afkomst'.[108] 'Zy was wel, ik beken het, Groot, groot in Geboorte, groot in Gezach, in Magt, en Luister; een Koninglyke Dogter van een der grootste Monarchen des Werelds', aldus Mobachius.[109] Zij was een 'heldere diamant der Britsche kroone',[110] 'door geboorte boven den rang van menschen verheeven'[111] en 'eene zeer aanzienlyke Vrouwe, uit Koninglyken bloede'.[112] Zij had daarnaast een vorstelijke opvoeding gehad, zo stellen predikanten, en wel 'Onder het waakzaam oog en de teedere zorge van eene geleerde, kunst-lievende, en deugdzame Moeder'.[113] Deze 'Tederlievende Moeder' had Anna ondermeer de 'onwrikbaare gronden der Euangelie-Leere, en waare Christelyke Deugden zeer zorgvuldig en voorbeeldig ingeboezemd'.[114] Haar jeugd aan het Engelse hof heeft zij verder

> onder de naarstige beoeffeninge van nutbare wetenschappen, en de verademende uitspanninge met de Teeken- en Schilder-, Zang- en Speelkunst, waar in zy ver gevorderd was, zeer aangenaam doorgebragt.[115]

103 Klein, *De godvrugtige Dorcas*, 40, 48.
104 Vander Kemp, *De bepaalde kortheid*, 34.
105 Rotterdam, *De onveranderlykheid*, 57.
106 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 35.
107 Royer, *Leer-rede*, 14.
108 Vander Kemp, *De bepaalde kortheid*, 26.
109 Mobachius, *De ydelheid*, 33.
110 Van Arckel, *Het algemeene sterflot*, 23.
111 Rotterdam, *De onveranderlykheid*, 27, 56.
112 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 27.
113 Vander Kemp, *De bepaalde kortheid*, 27.
114 Klein, De godvrugtige Dorcas, 35.
115 Vander Kemp, *De bepaalde kortheid*, 28-29.

Vanwege haar opvoeding beschikte Anna volgens haar lijkredenaars al vroeg over een grote talenkennis. ‘Nauwelyks hadt zy den ouderdom van twaalf jaren bereikt’, aldus een van hen ‘of dezelve sprak volmaaktlyk verscheide taalen, te weeten de Italiaansche, Fransche, Engelsche en Hoogduitsche Taalen’.[116] ‘Zy Verstond de Engelsche, Hoogduitsche, Fransche, en Italiaansche taalen; het Nederduitsch heeft zy hier te Landt geleert’.[117] Anna was volgens predikanten dan ook een ontwikkelde vrouw, die ‘in haare jeugde de blyken van haare vorderinge in de Muzyk, de Teeken en Schilderkunst, en andere fraaie Weetenschappen, in welken zy, ouder geworden zynde als eene Meestresse heeft uitgeblonken’.[118]

De gouvernante als tedere moeder

Ondanks haar politieke functioneren, haar deugden en haar kwaliteiten leggen predikanten zoals gezegd een grote ambivalentie aan de dag als het gaat om beschrijvingen van haar publieke functioneren. Niet alleen zien Anna's lijkredenaren regeringsverantwoordelijkheid als een zware last die beter door mannen gedragen kan worden, ook hebben predikanten anders dan bij representaties van Willem veel aandacht voor Anna's rol als echtgenote, moeder en bestierder van het Oranjehof. De paradox bestaat hierin dat haar politieke optreden daardoor enerzijds meer op de achtergrond komt te staan en dat anderzijds juist representaties van Anna als moeder, echtgenote en hoofd van het Oranjehof in lijkpreken functioneren als rechtvaardigingen van vrouwelijke regering.

De gouvernante wordt als een vrouw gezien die over diepe en tedere gevoelens beschikte. De prinses wordt gerepresenteerd als een ‘woman of feeling’, die ‘zeer minzaam en lieffelik van humeur’ was en zich kenmerkte door haar, ‘goedaardige en zagte aard’.[119] Haar manieren waren ‘edel, onbedwongen en vol van zagte Majesteit’.[120] ‘Haare minlykheid, vriendelykheid en lieftaalige gespraakzaamheid’, stelt Kleyn, vielen des te meer op omdat zij ‘zeldzaam zyn by veele Grooten en Aanzienelyken der Aarden’.[121] ‘Haar harte’, schrijft een ander, ‘was van de aller-teederste, van de allergevoeligste, byzonder ook op het stuk, en in de zaaken van de Godsdienst’.[122] Zij wist verder ‘hooggaande verongelykingen geduldig te verdragen’ en ‘onbillyken smaad grootmoedig te verachten’.[123] Anderen spreken van de ‘aengeboorene goedaerdigheid, inschikkelike toegevendheid, en sachte gesteltheid’[124] van de prinses en van haar ‘tedere Liefde tot nooddruftigen, en de gereede mildadigheit aan de behoeftigen’.[125]

116 Rotterdam, *De onveranderlykheid*, 37.
117 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 37.
118 Rotterdam, *De onveranderlykheid*, 37.
119 Mobachius, *De ydelheid*, 25.
120 Rotterdam, *De onveranderlykheid*, 55.
121 Klein, *De godvrugtige Dorcas*, 46.
122 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 34.
123 Vander Kemp, *De bepaalde kortheid*, 35.
124 Arendzen, *Josefs latest*, 31.
125 Chevallier, *Gods weg*, 39.

Zij was een ‘Edelmoedige Weldoeneresse, die immers niet gedogen kon’ dat weduwen en wezen ‘een stille schaamele, en dies te nypender armoedigheit zoude drukken, en ter aarde nederbuigen’.[126] Haar ‘weldadige liefde en mededeelsaemheid’ stortte zij uit over ‘de armen en elendigen des lands’.[127] ‘Gelyk de weenende vrouwen met snikkende zuchtingen aan Dorcas getuigenisse gaven, dat zy vol was van goede werken, en aalmoessen’, zo stond ‘Hare Koninglyke Hoogheid van wegen deze deugds-betrachtinge bekend’.[128] ‘Onder de deugden, die Haare Kon: Hoogh: edele ziele vercierden, blonk de mildadigheyd aan den armen op het treffelikste uit’.[129]

Het is dus niet verwonderlijk dat Anna als een liefhebbende echtgenote en moeder wordt voorgesteld, overeenkomstig het ideaalbeeld van een welopgevoede vrouw in de achttiende eeuw. Zij had haar ‘Gemaal op de aller innigste en hartelykste wyze lief’, aldus een van haar lijkredenaren.[130] Een ander beschrijft het huwelijk van Anna en Willem als ‘dat zoete, liefderyk, voorbeeldig, onderling 't zamen-leeven’ en zij waren dan ook ‘als één harte, en ééne ziele’.[131] ‘Nooit gewaagde de waereld van eenige ontrouw'/ oneenigheid/ of wat meer den Huwlyksstaat onaangenaam maken kan’.[132] Een van haar lijkredenaren meent dat hun huwelijk een ‘overedel voorbeeld van ongekreukte Trouwe, en van vuurige Tederheit’ was.[133] Anna's hofpredikant schrijft over ‘de Trouw der Huwelyks Min, de Tederheid van 't Moedershart, de nyvre Waakzaamheid voor 't Welzyn van haar Kinderen’.[134] Haar moederschap krijgt bij predikanten ruim de aandacht en zij wordt zeer om haar moederlijke gevoelens die zij voor haar kinderen toonde geprezen. Van Heimenberg prijst Anna's ‘lievderyke bekommeringe ... omtrent het teerhartig van haar bemind Kroost; allen Moederen van schaamte doende bloozen’. Haar ‘egte Moederlievde’ bleek volgens de predikant ook uit het gegeven dat ze haar kinderen ‘niet door Vreemd Voedzel, maar door Eigen Melk heeft gesoogt’.[135] ‘Teder was haar harte ten beste van haar Kinderen’, schrijft een ander.[136] ‘De waarde panden van haar huwlyksbedde was zy gewoon op te voeden in de vrees des Heeren’, aldus een lijkredenaar, en zij zette ‘meenigmaal zelf hen aan tot het gebed/ daar in met ootmoedigheid voorgaande/ en vroeg en laat haar moederlyke zegeningen over hen uitstortende’.[137] ‘Alle hare waarschouwingen wezen telkens, telkens naa het aanbid-

126 Ibidem.
127 Arendzen, *Josefs latest*,
128 Vander Kemp, *De bepaalde kortheid*, 36.
129 Mobachius, *De ydelheid*, 26.
130 Kleyn, *De mensch gestorven*, 40.
131 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 28.
132 Van Arckel, *Het algemeene sterflot*, 20.
133 Chevallier, *Gods weg*, 41.
134 Royer, *Leer-rede*, 15.
135 Van Heimenberg, *Laaste eerbewyzinge*, 58.
136 Rotterdam, *De onveranderlykheid*, 58.
137 Van Arckel, *Het algemeene sterflot*, 21.

delyk Opper-wezen', schrijft een ander en beide kinderen moesten dagelijks bezig zijn met het 'leezen van Gods H. Woord, en bidden met geboogene knyen in 's Moeders tegenwoordigheid, op gezette tyden'.[138]

Anna's moederschap was een verplichting die aan het regentschap kleefde. Zij was voogdes over haar kinderen en als zodanig had zij voor de opvoeding van haar kinderen zorg te dragen en diende zij haar zoon klaar te stomen voor het stadhouderschap. Hoewel Anna vóór de meerderjarigheid van Willem V stierf had zij uiteindelijk 'de Staf van bewind, de zorge voor het Land, de bescherming van de Kerke' over moeten dragen aan 'onzen besten Burger, den beminnelyken Prinse, haaren Zoon, die de Hoop der Natie is'.[139] Het opvoeden en voorbereiden van Willem V voor het stadhouderschap is in dit licht bezien zeker geen private aangelegenheid, maar een taak van groot nationaal gewicht. Het was haar plicht om ''s Vorsten Zoone tot eene Godvruchtigen Staatsman te vormen'.[140] Van deze taak had zij zich voortreffelijk gekweten. Een van de redenen waarom Anna geschikt was het landsbestuur uit te oefenen is dus vanwege de moederlijke zorgzaamheid waarover zij beschikte. Die toonde zij niet alleen voor haar kinderen. Ook 'Den Weezen was zy eene milde Moeder'[141] Deze moederlijke gevoelens kon zij tevens inzetten voor het algemeen belang. Anna verzorgde het Nederlandse volk met de moederlijke gevoelens die zij haar eigen kinderen betoonde. Zij was een 'Moeder van ons Israël'[142], die de 'bloem Haerer kragten, en de genoeglykheden ener stille ruste ... met eene moederlyke liefde' aan het algemeen belang heeft opgeofferd, aldus Chevallier.[143] Zij was 'eene Moeder' die 'deugdelyk en lievderyk handelende' veel vrouwen 'verre te boven' ging, 'zoo dat niet alleen hare Kinderen, maar wy ook met haar, deez' Vorstinne wel mogen Welgelukzalig roemen', schrijft een ander.[144] Anna was kortom een vorstin die niet alleen haar kinderen maar ook haar onderdanen met moederlijke zorg en tederheid leidde en regeerde.

De gouvernante als gedisciplineerde matrone

Een andere manier waarop Anna's rol als leidsvrouw enerzijds werd geminimaliseerd en anderzijds gelegitimeerd is in beschrijvingen van de vorstin als hoofd van het Oranjehof. Volgens haar lijkredenaars had Anna haar hofhouding uitstekend onder controle. Hoofse praal werd tot een minimum beperkt en ook persoonlijk meed de prinses alle luxe en gemakken die zij zich had kunnen veroorloven. Kleyn spreekt bijvoorbeeld lovende woorden over haar nederig gewaad. De prinses was 'zelden of nooit kostelyk opgeschikt en uitgedost, dan wanneer de tyd en omstandigheden van zaken het vereyschten'.[145] Zij stelde 'haar bekoorlykheid, in de ongemaakte Nedrig-

138 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 32.
139 Rotterdam, *De onveranderlykheid*, 49.
140 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 32.
141 Ibidem, 38.
142 Royer, *Leer-rede*, 42.
143 Chevallier, *Gods weg*, 43.
144 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 42
145 Klein, *De godvrugtige Dorcas*, 47.

heid', aldus een predikant.[146] 'Of schoon zy een's Konings Dochter was, en eene zeer aanzienlyke Staats-Vrouwe, gaf of gunde zy haarzelven weinig gemak', stelt een ander.[147] Volgens Royer was de prinses 'Afkeerig van Pracht, van Overdaad, en van die Verslaaftheid aan Gemak'.[148] 'Bij dag', schrijft Royer,

> bediende zy zig van een gemeene Stoel, en had 's nachts geen ander Bed, als een op de Grond leggende Matras, zonder Gordynen, en in een Kaamer zonder Vuur, zelfs in 't hartje van de Winter.[149]

De prinses bezat in de 'hoogsten Graad eene Hoedaanigheid, die tot Lof strekt van de Hollandsche Natie', namelijk vrijgevigheid gecombineerd met spaarzaamheid. Royer schrijft dat het haar mening was dat 'spaarzaamheid, het versmaaden van Overdaad, en 't schuwen van noodeloose Kosten, volstrekt vereischt wierden om waarlyk en op den duur mildadig te zyn'.[150] De oud-Hollandse deugd spaarzaamheid wordt ook door een andere lijkredenaar aangehaald:

> Omtrent haare Vorstelyke huishouding gebruikte deze Vorstinne zeer nauwkeurige orde / en in plaats van zig overtegeven aan verkwisting ... vermeerderde [zij] met ter daad de bezittingen van haren vorstelyken Zoon.[151]

Anna leefde volgens haar lijkredenaars dus zuinig en haar bestaan kenmerkte zich door een goede orde en een uitstekende discipline. Ook omtrent haar hofhouding wist ze goede orde te houden en toonde ze zich capabel. 'Met eene zonderlinge order en gezette nauwkeurigheid moest het alles in haar Huis of Hof toegaan; elk had er zynen Post, dien hy wel had waartenemen', aldus Van Staveren. Het ging er gedisciplineerd en ordelijk aan toe: 'Van de luye leedigheid had Hare Koniglyke Hoogheid eenen innigen afkeer', zo stelt de predikant. Men had de handen uit de mouwen te stropen en 'hier in ging zy zelvs voor, werkende met lust harer handen'.[152] Ook Royer schrijft dat Anna ledigheid en luiheid als 'de Roest der Ziele, en een vergiftige Bron van Verdriet, van Hartzeer, en van Verzoekingen' verfoeide.[153] Aan Anna kleefde dus niet de kwalen van haar sekse: zij beoefende daarentegen oudvaderlandse deugden als vlijt, spaarzaamheid en soberheid. Noch zijzelf noch het door haar geleide hof gaf zich over aan verkwisting. Predikanten tonen hiermee aan dat de prinses van vrouwelijke ondeugden gespeend was en ook uitstekend in staat was haar eigen hofhouding te bestu-

146 Ibidem, 56.
147 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 37.
148 Royer, *Leer-rede*, 22.
149 Ibidem, 22.
150 Ibidem, 31-32.
151 Van Arckel, *Het algemeene sterflot*, 21.
152 Van Staveren, *Gedenk-zuil*, 35-36.
153 Royer, *Leer-rede*, 23-24.

ren. De impliciete boodschap luidde dat het landsbestuur in goede handen was. Hoe moest immers iemand die zijn eigen hofhouding niet in de hand kan houden een heel land besturen? Daar komt bij dat de burgerij ageerde tegen de aristocratische zeden van Franse komaf. Een Oranjehof dat haar verkwistende uitspattingen breed tentoonspreidde, zou in een burgerlijke samenleving als de Republiek snel in een kwade reuk komen te staan. Anna van Hannover had dus tegen een dubbel vooroordeel te strijden omdat luxe, weelde en spilzucht niet alleen geassocieerd werden met verwijfde aristocraten, maar ook met vrouwen en vrouwelijkheid.[154] Zij slaagde er volgens haar lijkredenaren in aristocratische en vrouwelijke ondeugden te mijden en de oudvaderlandse deugden te beoefenen. Opmerkelijk genoeg gaan Anna's soberheid, vlijt en spaarzaamheid in beschrijvingen van predikanten hand in hand met de sensibiliteit en emotionaliteit van de vorstin. Terwijl spectatorschrijvers volgens Sturkenboom in de eerste helft van de achttiende eeuw vrouwelijke emotionaliteit nauw verbonden met luxe en verkwisting en als remedie de beoefening van de oudvaderlandse deugden voorschreven, zien lijkredenaars van Anna geen tegenstelling tussen haar 'vrouwelijke' sensibiliteit en gevoeligheid, die volgens Sturkenboom ontsproten waren aan de gevoelscultus die na ca. 1770 uitbarstte, en de beoefening van de 'mannelijke' oudvaderlandse deugden als spaarzaamheid en ijver, die door spectatorschrijvers eerder die eeuw zo belangrijk werden gevonden om het vermeende moreel verval veroorzaakt door vrouwelijke emotionaliteit en irrationaliteit te keren.

Conclusie

Predikanten zijn zoals we hebben gezien vol lof over de deugden van Willem IV en Anna van Hannover. Lijkredenaren leverden geen kritiek op de Oranjevorsten; het was immers ook de taak van de redenaar de lof op de overledene te zingen. De laudatio in lijkpreken, die meestal volgde na de exegese van de door de predikant gekozen bijbeltekst, kan daarom ook gezien worden als een beschrijving van de ideale stadhouder in termen die breed gedragen werden door kerkelijke en wereldlijke leidslieden. De opsomming van de kwaliteiten van Willem en Anna was geenszins willekeurig, aangezien predikanten vooral deugden zullen hebben geselecteerd die de communis opinio beschouwde als eigenschappen die een vorst pasten en sierden. De nadruk van predikanten op Anna's ascetisme bijvoorbeeld, zal tot doel hebben gehad te laten zien dat vrouwelijke ondeugden als verkwisting en losbandig gedrag niet aan de vorstin kleefden en dat zij daarom een capabele leidsvrouw was. Zo wordt ook Willems sensibiliteit in positieve termen omschreven, omdat uit zijn gevoelige gemoed deugden als mildheid, medelijden en zorg voor armen en hulpbehoevenden voortvloeiden. Wanneer men de beschrijvingen van Willem en Anna in preken vergelijkt, wordt het duidelijk dat gender in niet onbelangrijke mate de representaties van de overledene gestuurd heeft. De eigenschappen en kwaliteiten die een stadhouder idealiter bezit,

154 Harrington, 'Transformation of virtue', 35; Sturkenboom, *Spectators van hartstocht*, 210-211.

verschillen van de deugden en het takenpakket van de ideale gouvernante. Willem wordt voorgesteld als een sensibel mens en als een goed opgeleide bureaucraat die oog heeft voor maatschappelijke problemen en deze wenste aan te pakken. Anna is volgens haar lijkredenaren niet minder sensibel dan Willem, integendeel, en daarom wordt juist haar moederschap benadrukt. Dit moederschap functioneert in lijkpreken tevens als rechtvaardiging voor de uitoefening van het hoogste ambt in de Republiek. Als gouvernante kon zij haar moederlijke zorg uitstrekken niet alleen over haar eigen kinderen, maar ook over weduwen en wezen en haar overige onderdanen. Natuurlijk veranderden concepties over de representaties van Willem III en Willem IV. Welke veranderingen zich hebben voorgedaan en wat de oorzaken van deze veranderingen zouden kunnen zijn, zijn interessante vragen die nader onderzoek verdienen.

Over de auteur
Matthijs Wieldraaijer (1982) is als promovendus verbonden aan de vakgroep cultuurgeschiedenis aan de Vrije Universiteit. Hij bereidt daar een proefschrift voor met als onderwerp representaties van Oranjevorsten en -vorstinnen in preken, 1650-1840.
E-mail: mhwieldraaijer@let.vu.nl

Literatuurlijst

Hans Algra, ‘Muziek aan het hof van Anna van Hannover en Willem Carel Hendrik Friso’ in: J.J. Huizinga (ed.), *Van Leeuwarden naar Den Haag. Rond de verplaatsing van het stadhouderlijk hof in 1747* (Franeker 1997) 73-84.
Andreas Andriessen, *Judaas weeklagte over de gevangkenisse van den koningk Zedekia: toegepast op den onverwagten en smertelyken doodt van zyne doorlugtigste hoogheidt Willem Karel Henrik Friso* (Middelburg 1752).
Cornelis C.Z van Arckel, *Het algemeene sterflot der menschen, voorgesteld in eene lykrede over haare koninglyke hoogheid Anna van Brunswyk Lunenburg* (Rotterdam 1759).
Albertus Wilhelmus Arendzen, *Josefs laetste liefde- en eereplicht aen vader Jakob, vertoont in eene lykreden over Genesis L.4-9* (Amsterdam 1759).
Johannes Hendrikus Bachiene, *Neerland in rouwe! ofte lyk-reden, over het ... afsterven van den doorlugtigsten vorst Willem Karel Hendrik Friso* (Utrecht 1752).
Bearn Bilker, ‘Het erfstadhouderschap’ in: J.J. Huizinga (ed.), *Van Leeuwarden naar Den Haag. Rond de verplaatsing van het stadhouderlijk hof in 1747* (Franeker 1997) 123-134.
W.T.C. Blanning, *The culture of power and the power of culture. Old Regime Europe 1660-1789* (Oxford 2002).
Jaques Bos, ‘Verval, deugd en Nederlandse eigenheid. Karakter als politiek-antropologische categorie in de achttiende eeuw’, *De achttiende eeuw* 39 (2007) 7-24.

Johannes Boskoop, *Jacobs prachtige uitvaart, beschouwt, op den dagh der begravenis van den doorlugtigen prins van Oranje en Nassau, Willem Karel Hendrik Friso* (Amsterdam 1752).
Jelle Johannes Bosma, *Woorden van een gezond verstand. De invloed van de Verlichting op de in het Nederlands uitgegeven preken van 1750 tot 1800* [ongepubliceerde dissertatie universiteit Kam-

pen (Oudestraat) 1995].
Marijke Bruggeman, *Nassau en de macht van Oranje. De strijd van de Friese Nassaus voor de erkenning van hun rechten, 1702-1747* (Hilversum 2007).
G. de Bruin, 'Het politieke bestel van de Republiek: een anomalie in het vroegmoderne Europa?', *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 114 (1999) 16-38.
Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV* (New Haven 1992).
J.D.C. Clarke, 'Providence, predestination and progress. Or, did the Enlightenment fail?', *Albion* 35 (2003) 559-589.
Paulus Chevallier, *Gods weg in het heiligdom gebillykt, en de eeuwige grond van het vertrouwen der Christenen, by het ontydig afsterven haerer koninglyke hoogheit Anna* (Groningen 1759).
Cornelis, Cleyn, *Bybelsch grafschrift, van een godtvreezend' oostersch' prins uit het boek van Job: Hoofdst XIX:vers 25, 26, 27, op Wilhelm Karel Henrik, Friso* (Rotterdam 1752).
Arent Cornelisz., *Tvvee corte sermoenen. Het eene ouer den Doop des Soons vanden seer Doorluchtighen Prince van Orangien/ ende t'andere op de begraeffenisse desseluen Prince* (Delft 1584)
Didericus ten Dall, *Rou-klagte, uitgeboezemt over den ontydigen dood van ... Willem Karel Henrik Friso* (Delft 1751).
Jan Pieter van Dooren, 'Leichenpredigten in den Niederlanden. Eine umstrittene Sache (1550-1751)' in: Rudolf Lenz (ed.), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften* (Marburg 1979) 397-410.
Joris van Eijnatten, *God, Nederland en Oranje. Dutch calvinism and the search for the social centre* (Kampen 1993).
Joris van Eijnatten, 'Van godsdienstvrijheid naar mensenrecht. Meningsvorming over censuur en persvrijheid in de Republiek, 1579-1795', *BMGN* 118 (2003) 1-21.
Joris van Eijnatten, *Liberty and concord in the United Provinces. Religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands* (Leiden en Boston 2003).
Joris van Eijnatten, *'Theologus eruditus, theologus modestus.* The early modern pastor as communication worker' in: Theo Clemens en Wim Janse (ed.), *The pastor bonus. Papers read at the British-Dutch colloquium at Utrecht*, 18-21 September 2002 (Leiden en Boston 2004) 309-318.
Joris van Eijnatten, 'Reaching audiences. Sermons and oratory in Europe, 1660-1800' in: Stewart J. Brown e.a. (ed.), *Cambridge History of Christianity* VII. *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815* (Cambridge enz. 2006) 128-146.
Joris van Eijnatten (ed.), *Preaching, sermon and cultural change in the long eighteenth century* (Leiden en Boston 2009).
Mattheus Engelberts, *Koonings Hizkias hoogstaatelijke begraavenisse, in 't hoogste der Soonen David toegepast op de hoogvorstelijke begraavenisse van syn doorluchtigste hoogheid den allerbesten prince Willem Karel Hendrik Friso prince van Oranje Nassau* (Delft 1752).
John Exalto, *Gereformeerde heiligen. De religieuze exempeltraditie in vroegmodern Nederland* (Nijmegen 2005).

A.J.C.M. Gabriëls, *De heren als dienaren en de dienaar als heer. Het stadhouderlijk stelsel in de tweede helft van de achttiende eeuw* (Den Haag 1990).
P. Geyl, *Geschiedenis van de Nederlandse stam* VI (1701-1751) (Amsterdam en Antwerpen 1962).

Donald Haks, ‘Propaganda from the pulpit?’ in: Jan A.F. de Jongste en Augustus J. Veenendaal, jr. (ed.), *Anthonie Heinsius and the Dutch Republic 1688-1720. Politics, war, and finance* (Den Haag 2002) 89-114.
Dana Harrington, ‘Gender, commerce, and the transformation of virtue in eighteenth-century Britain’, *Rhetoric Society Quarterly* 31 (2001) 33-52.
Casparus Henricus van Heimenberg, *Laaste eerbewyzinge van gantsch Juda aan Koning Jehiskia, en ervlyke opvolging van Manasse in 's vaders plaatze: over II: Chron:XXXII:33: toegepast op de begravenisse van ... Willem, Karel, Hendrik, Friso* (Amsterdam 1752).
Johannes Martinus Hoffmann, *Lykrede ter uitvaart van zyne hoogvorstelyke doorluchtigheit Willem Karel Hendrik Friso* (Maassluis 1752).
Johan van den Honert, *Lykreden, over syne doorlugtigste hoogheid Willem Karel Henrik Friso* (2e druk; Leiden 1752).
Pasi Ihalainen, *Protestant nations redefined. Changing perceptions of national identity in the rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685-1772* (Leiden en Boston 2005).
Cornelius vander Kemp, *De bepaalde kortheid en algemeene ydelheid van 's menschen leven, ... by gelegenheid van het ontydig afsterven van Hare Koninklyke Hoogheid Anna* (Rotterdam 1759).
Gosuinus van Kessel, *Gideons doodt en begraavinge, toegepast op het smertelyke sterf-geval van ... Willem Karel Hendrik Friso* (Den Haag 1751).
Newton E. Key, ‘The political culture and political rhetoric of county feasts and feasts sermons, 1654-1714’, *The Journal of British Studies* 33 (1994) 223-256.
Richard G. King, ‘Anne of Hanover and Orange (1709-1759) as patron and practitioner of the arts’, in: Clarissa Cambell Orr (ed.), *Queenship in Britain, 1660-1837* (Manchester en New York 2002) 162-192.
Gerardus Klein, *De godvrugtige Dorcas krank geworden en gestorven, vertoond in eene lykrede op het [...] overlyden van [...] Anna* (Schiedam 1759).
Gerardus Kleyn, *De mensch gestorven, en bitter betreurd, of lykrede op het ... overlyden van ... Willem Karel Henrik Friso* (Amsterdam 1752).
Joost Kloek en Wijnand Mijnhardt, *1800: Blauwdrukken voor een samenleving* (Den Haag 2001).
Maaike Meijer, *In tekst gevat. Inleiding tot een kritiek van representatie* (Amsterdam 1996).
Olaf Mörke, *‘Stadtholder’ oder ‘Staetholder’? Die Funktion des Hauses Oranien und seines Hofes in der politischen Kultur der Republik der Vereinigte Niederlande im 17. Jahrhundert* (Münster 1997).
Olaf Mörke, ‘De politieke cultuur van Duitsland en de Republiek: dezelfde wortels, een andere uitkomst’ in: Karel Davids en Jan Lucassen (ed.), *Een wonder weerspiegeld. De Nederlandse Republiek in Europees perspectief* (Amsterdam 2005) 125-158.
Dirk van Miert, ‘Retoriek in de Republiek. Vormen en functies van academische oraties in Amsterdam in de zeventiende eeuw’, *De zeventiende eeuw* 19 (2003) 67-89.
Joachimus Mobachius, *Lyk-reden, over de zeer onverwagte en gantsch smertelyke dood van ... Willem Karel Hendrik Friso* (Amsterdam 1751).

Joachimus Mobachius, *De ydelheid en onbestendigheyd van al het ondermaensche [...] naukeurig onderzogt [...] ter gelegentheyd van het [...] afsterven van haare koninglyke hoogheyd Anna* (Den Bosch 1759).

Mary Morrissey, ‘Scripture, style and persuasion in seventeenth-century English theories of preaching’, *Journal of Ecclesiastical History* 53 (2002) 689-690.
Verona Nünning, ‘Changes in the representation of men and women in the second half of the eighteenth century’ in: Jürgen Schlaeger (ed.), *Metamorphosis. Structures of cultural transformations* (Tübingen 2005) 183-207.
J.G.A. Pocock, *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition* (Princeton 1975).
L.J. Rogier, *Eenheid en scheiding. Geschiedenis der Nederlanden 1477-1813* (4e druk; Utrecht en Antwerpen 1974).
H. Roodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1557-1700* (Hilversum 1990).
Arnoldus Rotterdam, *De haastige en onverwagte dood der magtigen (Amsterdam 1751). Arnoldus Rotterdam, De onveranderlykheid van Gods raad, vertoont uit Prediker III: 14. of Lykreeden, ter [...] gedagtenisse van haare koninklyke hoogheid Anna* (Amsterdam 1759).
Johannes Royer, *Leer-rede over Openbaaringe XIV. (vers). 13. Uytgesproken [...] ter gelegenheid, van het afsterven en de lyk-statie van [...] Anna, kroon-princesse van Groot-Brittannien* (Den Haag 1759).
Joan Satink, *De tranen van Juda en Jerusalem op het graf van Hiskias of treurpredikatie over de woorden 2Chron. XXXII: vers 33: toegepast op het zieltreffende overlyden van ... Willem den IV* (Amsterdam 1752).
Johannes van Schelle, *De vorstelyke zonne op den levensmiddag ondergaende of plegtige nagedachtenis van den... doodt zyner ... vorst en heer Willem Karel Hendrik Frizo* (Alkmaar 1751).
Jaconelle Schuffel, ‘“Gering is 't al, 't geringste van uw' lof.” De Haagse predikant-dichter Joannes Vollenhove over Maria Stuart’ in: Henk Duits en Ton van Strien (ed.), *Een wandeling door het vak. Opstellen voor Marijke Spies* (Münster 1999) 99-108.
G.J. Schutte, *Oranje in de achttiende eeuw* (Amsterdam 1999).
Joan W. Scott, ‘Gender: A useful category of historical analysis’, *The American Historical Review* 91 (1986) 1053-1075.
Dorothée Sturkenboom, *Spectators van hartstocht. Sekse en emotionele cultuur in de achttiende eeuw* (Hilversum 1998).
Daniel de Superville, *Het licht te vroeg uitgebluscht, of predikaetsie ... na de uitvaart zyner Doorluchtige Hoogheit Willem Karel Hendrik Friso* (Rotterdam 1752).
Ingrid H. Tague, *Women of quality. Accepting and contesting ideals of femininity in England, 1690-1760* (Woodbridge 2002).
Johannes Trellont, *Nederlands hiskia beweent in den dood van den koning van Juda ofte lyk-reeden op het allersmartelykst overlyden, van ... Prins Willem IV* (Maastricht 1752).
Frederic B. Tromly, ‘“Accordinge to sound religion”. The Elizabethan controversy over the funeral sermon’, *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 13 (1983) 294-297.
W.R.E. Velema, ‘God, de deugd en de oude constitutie. Politieke talen in de eerste helft van de achttiende eeuw’, *BMGN* 102 (1987) 476-497.

Wyger Velema, ‘Beschaafde republikeinen. Burgers in de achttiende eeuw’ in: Remieg Aerts en Henk te Velde (ed.), *De stijl van de burger. Over de Nederlandse burgerlijke cultuur vanaf de mid-*

deleeuwen (Kampen 1998) 80-99.
Cornelius van Velzen, *Rouklagte over de smertelyke dood van wylen den grooten vorst in Nederlands Israël den here Prince van Orange en Nassau Willem Carel Hendrik Friso* (Groningen 1751).
Thomas Vieroot, *Hiskia's dood en begravinge: toegepast op het overlyden en begraven van ... Willem Karel Hendrik* (Amsterdam 1752).
Albertus Voget, *Kerkelyke reedevoering over de woorden Jeremia XXXIV. vers 4, 5.: by de droeve geleegenheit van het onverwacht en allersmartelykst overlyden van Willem den IV* (Utrecht 1751).
Matthijs Wieldraaijer, 'Onderwijs aan het Oranjehof in de zeventiende eeuw', *Historisch Tijdschrift Holland* 41 (2009) 80-100.
Matthijs Wieldraaijer, 'Good Government and Providential Delivery. Legimitations of the 1672 and 1688/1689 Orangist Revolutions in Dutch Sermons', te verschijnen in *Dutch Crossing* voorjaar 2010.

Kanarieliefhebberij in de achttiende eeuw - op het kruispunt van wetenschap en vrije tijd?[1]

Tom De Roo

This article argues how eighteenth-century canary-curiosity sits firmly on the crossroads of science and leisure, with both aspects joined together through commercialisation. The word ‘curiosity’ denotes a healthy scientific interest in the intricacies of the natural world, this being both an early modern tradition and an enlightened ideal. In addition, the early eighteenth-century literary sources on canaries show a certain scientific value in their methods and digressions. Yet there is also ample evidence for the leisure element through references to recreational benefits as well as affinities with ‘typical’ leisure activities.
The specialised literature offers as wide a public as possible an easy way into the keeping of canaries. This democratisation of canary-curiosity serves to make money for a variety of retailers: it is commercialisation that links science to leisure. Firstly, the printers and authors of canary-literature ride on an ever expanding wave of popularised books on science and leisure, offering knowledge for sale at a broad range of prices and of varying quality. The canaryliterature evolves accordingly: from a small number of thick and thorough works at the start of the century, to a larger number of smaller, cheaper and ever more superficial booklets and sections in all-round leisure books towards the 1900s. Secondly, retailers of bird paraphernalia and professional breeders - though often loathed as being ‘not really curious’ - offer every possible element required by the average person to start his or her canary-fancy, from cheap and common birds and cages to exclusive canary varieties and conspicuous birdhouses. Authors/printers of canary-literature and sellers of birds and accessories are sometimes even the same people, thereby ensuring that literary communication promotes commercial business. ‘Do-it-yourself’ is put forward as a legitimate way into the canary-curiosity for the less affluent or the passionate amateurs, although it only applies to some aspects and thus still requires professional providers for what one can't produce oneself.

The increasingly professionalised leisure-oriented market undoubtedly satisfies a demand engendered by an enlightened interest in nature, but it also increases it through a lowering of the material and socio-cultural thresholds for the keeping of canaries. This particular evolution typifies the eighteenth century as a time of intensifying commercialisation. It appears to allow an ever expanding group of people to come into contact with popularised knowledge. Its influence on the democratisation of leisure and science and their intertwining should not be underestimated.

1 De totstandkoming van dit artikel in de huidige vorm was niet mogelijk geweest zonder de commentaren en adviezen van wetenschapshistoricus Eric Jorink en mijn collega's van het Centrum voor Stadsgeschiedenis aan de Universiteit Antwerpen. Mijn oprechte dank gaat uit naar hen allen.

Kanariehoeden als 'liefhebberij': dualiteit in de terminologie

Tegenwoordig zou men kanariehoeden over het algemeen als een 'hobby' beschouwen. In de achttiende eeuw bestond dat woord echter nog niet.[2] Binnen de context van het houden van kanaries, en waarschijnlijk ook daarbuiten, fungeerden echter andere termen. In het Frans heetten kanariehoeden een 'curiosité' te zijn, en werden de deelnemers aan de bezigheid 'curieux' genoemd. De Nederlandstalige kanarieliteratuur spreekt over een 'liefhebberij' en verwijst analoog naar de beoefenaars met 'liefhebbers'.[3] In het Engels werden zij 'fanciers' of 'curious persons' genoemd, terwijl de bezigheid zelf werd aangeduid met 'fancy' en synoniemen van ontspanning zoals 'recreation', 'diversion', enzovoorts.

Kanariehoeden is niet de eerste en enige bezigheid die met 'liefhebberij' of 'curiosité' werd benoemd. Deze termen komen al voor in het discours rond (amateuristische) wetenschapsbeoefening vanaf de late zestiende eeuw. Daar verwijst de 'curiositas' naar het humanistisch ideaal van een (wetenschappelijke) nieuwsgierigheid naar de mens en zijn omgeving, en worden bijvoorbeeld hoeders van een botanische tuin en verzamelaars van naturalia al liefhebbers of 'curieux' genoemd.[4] Ook in het Engels draagt 'curious' de geladen betekenis van een gezonde interesse in en bekendheid met de natuurlijke wereld, zoals dat al in de zeventiende eeuw gepromoot werd als een essentieel onderdeel van het bestaan van een *gentleman*.[5]

De historiografie beschouwt deze eerdere liefhebberijen als steunpilaren van moderne wetenschapsbeoefening, waarbij de 'curieuse' deelnemers via eigenhandige publicatie, discussie of opname in literatuur van derden bijdroegen aan het geheel van wetenschappelijke kennis. Helden van de zestiende- en zeventiende-eeuwse natuurwetenschappen zoals Clusius, Aldrovandi en Gesner hadden hun standaardwerken en vooral hun macht en status rechtstreeks te danken aan zowel een eigen verzameling naturalia als een uitgebreid netwerk van informanten, die zelf collectioneerden en/ of aan (amateuristische) wetenschap deden.[6] Ook zij gingen als 'liefhebbers' door het

2 Het zou voor de eerste keer gebruikt worden in 1816, zie Burke, 'The Invention of Leisure' [a], 20. Er bestaat echter wel een etymologische voorloper, namelijk 'hobby-horse', die al vroeger gebruikt wordt om een geliefkoosde bezigheid aan te duiden, zie 'Hobby' en 'Hobby-horse', in: *Oxford English Dictionary*; 'Hobby', in: Harper, Online Etymology Dictionary. De verwantschap is duidelijk bij bijvoorbeeld tuinieren, dat in de achttiende eeuw 'hobby-horse' en in de negentiende eeuw 'hobby' wordt genoemd, zie Laird en Harvey, 'Our Equally Favorite Hobby Horse', 103, 106.

3 Zie bijvoorbeeld de opdracht aan 'liefhebber' Amsterdams commissaris en postmeester Nicolaas Corver, de weledele beoefenaar van de 'behaagchelyke kanari-liefhebbery'; Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, *3-*3vo. Analoog wordt de Antwerpse piraatdruk van Van Wickede's werk toegeschreven aan een anonieme auteur die naar zichzelf verwijst als 'eenen liefhebber der zelve'; *Verhandeling van de kanariteeling*, titelblad.

4 van Gelder, 'De wereld binnen handbereik', 24, 36; van der Veen, 'Dit klain vertrek', 248; Jorink, *Wetenschap en wereldbeeld*, 88.

5 Whitaker, 'The culture of curiosity'; zie voor het ambivalente bereik van 'curiosity' in de achttiende eeuw ook: Fontes da Costa, 'The Culture of Curiosity'.

6 Findlen, *Possessing Nature*; van Berkel, 'Citaten uit het boek der natuur', 189-190; van Gelder, 'De wereld binnen handbereik', 27 e.v.

leven, net als de Middelburgse vrouwen die zich hadden verenigd in een heus Natuurkundig Genootschap tijdens de achttiende eeuw.[7]

Door de vereenzelviging van deze termen met vroegmoderne wetenschapsbeoefening zou men geneigd kunnen zijn een zekere continuïteit te veronderstellen wat betreft de achttiende-eeuwse kanarieliefhebberij - maar klopt dit wel? Ten eerste is de betekenis van vroegmoderne 'curiositeit' en het inwisselbare 'liefhebberij' niet helemaal eenduidig. Onder andere aangaande verzamelingen van naturalia kan men naast wetenschappelijk ingestelde en vaak vakmatig geïnteresseerde 'curieux' ook meer oppervlakkige, op tijdverdrijf uit zijnde liefhebbers terugvinden - en omgekeerd.[8] Ten tweede moeten we ons wat betreft de binnen de context van kanarieliefhebberij gebruikte terminologie ook bewust zijn van een andere kant. Zo is de Engelse benaming voor kanariehoeden onder andere ook 'recreation' en 'diversion', terwijl Franse bijwoorden verschijnen als 'amusant' en 'récreatif' - dit zijn duidelijke verwijzingen naar ontspanning. In hoeverre zal kanarieliefhebberij nu *wetenschap* dan wel *vrije tijd* blijken te zijn? Hebben we hier misschien te maken met een meng- of overgangsvorm?

Als we dan toch de continuïteit met (amateuristische) vroegmoderne wetenschapsbeoefening gaan problematiseren, doen we er goed aan ook aandacht te hebben voor het financiële element. Zo was vroegmoderne liefhebberij in merendeel een geldelijke verliespost - dit gold zeker en vast voor de kostelijke verzamelingen curiosa en naturalia. De gedachte was dat de drang naar kennis geld mocht kosten. Uiteraard veronderstelt dit lieden die uit commercieel oogpunt bereid waren om tegen een bepaalde prijs de liefhebbers te faciliteren in hun bezigheid. Liefhebberij en wetenschap gingen in de zeventiende eeuw, en afhankelijk van hoe het wordt gedefinieerd zelfs al in de zestiende eeuw, hand in hand met *commercialisering*.[9] Bij dezen willen we dus een derde element in ons onderzoeksopzet verwerken. In hoeverre en op welke manier speelt commercialisering een rol in de kanarieliefhebberij?

Kanariehoeden in de vroegmoderne tijd[10]

Kanariehoeden is in essentie een gesofisticeerde vorm van het doorheen de vroegmoderne tijd geografisch en sociaal wijdverspreide gebruik om kleine (zang)vogels als gezelschapsdieren te houden. Waarschijnlijk begin veertiende eeuw maakt West-Europa voor het eerst kennis met de kanarie. Nog voor het einde van de vijftiende eeuw wordt hij aldaar in kooitjes gehouden. Zeker tot en met de eerste helft van de zeventiende eeuw zijn er weinig aanwijzingen van een grote verspreiding of populariteit, integendeel.

7 Sturkenboom, *De elektrieke kus*.
8 van Gelder, 'Liefhebbers en geleerde luiden', 289.
9 Cook, *Matters of exchange*, 415; Findlen, 'Commerce, Art and Science', 297-300; Florike, 'Correspondence and natural history', 110; Noordegraaf en Wijsenbeek-Olthuis, 'De wereld ontsloten', 48-50; Sturkenboom, *De elektrieke kus*, 54-55.
10 Deze paragraaf is gebaseerd op: De Roo, 'From chaffinch to canary'; zie verder ook Birkhead, Schulze-Hagen en Kinzelbach, 'Domestication of the canary'.

Zeldzaamheid en onbekendheid in de zestiende en zeventiende eeuw

De kanarie komt zelden voor in de opkomende natuurhistorische literatuur. De Engelse naturalist William Turner vermeldt hem zijdelings in zijn *Avium Praecipuarum* (1544) en zijn *Herball* (1562) - rond diezelfde tijd komt de kanarie echter nog niet voor in het standaardwerk *L'histoire de la nature des oyseaux* (1555) van de Franse natuurvorser Pierre Belon du Mans.[11] Ook bij de Zwitserse botanist en algemeen natuurexpert Conrad Gesner vinden we slechts een terloopse vermelding in één enkele zin van zijn *Historiae Animalium Liber III, qui est de Auium natura* (1585), terwijl de beroemde Italiaanse naturalist-verzamelaar Ulysse Aldrovandi amper een pagina van zijn *Ornithologiae: Liber Decimusterius* (1600) aan het gelige zangertje wijdt (ter vergelijking: soorten mussen, vinken en zelfs de dan nog vrij 'nieuwe' papegaaien krijgen meerdere pagina's en hoofdstukken toebedeeld).[12] Voor de Schots-Poolse wetenschapper-encyclopedist Johannes Jonston volstaat een herkauwen van Aldrovandi nog ruimschoots in diens *Natuur der Vogelen* (1660), ook al wordt de kanarie al in 1622 door zelfverklaard 'vogelaar' Giovanni Pietro Olina in diens *Uccelliera* als een interessant gezelschapsdier vermeld.[13] Bovenal blinkt het merendeel van de noteringen uit in onjuistheden. Naast deze relatieve onbekendheid in de natuurhistorische literatuur, zijn de bewoordingen rond het houden van kanaries niet van dien aard dat een grote verspreiding mag worden vermoed: zowel de natuurhistorische werken uit die tijd als de latere retrospectieve notities vanaf de achttiende eeuw verzekeren de lezer hoe de kanarie voor de tweede helft van de zeventiende eeuw zeer zeldzaam was, en dan voornamelijk zou zijn gehouden door leden van de hoogste lagen van de samenleving.

Een groeiende verspreiding vanaf eind zeventiende eeuw?

Tussen het midden van de zeventiende en het begin van de achttiende eeuw spreken literaire getuigenissen echter van een gestaag toenemende populariteit. De kanarie verschijnt vaker in poëtische literatuur en zelfs in beeldende kunst, waar hij tot eind zeventiende eeuw volledig afwezig leek. Hoewel er slechts weinig archivalisch bewijs beschikbaar is, ondersteunt het wel enigszins deze trends. Zo vertonen weliswaar ongeveer 10% van Antwerpse en Leeuwarder boedels vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw tot en met de achttiende eeuw sporen van kanariebezit, maar het aandeel stijgt wel lichtjes. Bij de lieden die vogels houden neemt de kanarie gaandeweg ook de plaats in van andere soorten. Tevens komen kanaries in de loop van de achttiende eeuw vaker bij de hogere en uiteindelijk zelfs lagere Antwerpse middenklasse voor,

11 Turner, *Avium Praecipuarum*, 108-109 (origineel 88); idem, Herball, 497 (origineel 193); Belon du Mans, *L'histoire*.
12 Gesner, *Historiae Animalium*, 260; Aldrovandi, *Ornithologiae*, 814.
13 Jonston, *Natuur der Vogelen*, 80 (vertaling van *De Avibus* uit 1650); Olina, *Uccelliera*.

waar ze voordien enkel bij de elite te vinden waren.[14] Uit literair bronnenmateriaal blijkt hoe tezelfdertijd de kanarie vooral vanuit Tirol, en in mindere mate Engeland en de Nederlanden professioneel wordt gekweekt en uitgevoerd over heel Europa. Daarbovenop wordt ook melding gemaakt van vele amateurkwekers. Men kan dus een verregaande beschikbaarheid van de kanarie veronderstellen.

Het lijkt er op dat men uiteindelijk de troeven van de kanarie is leren waarderen: hij is exotisch van oorsprong, ziet er aangenaam uit, maakt mooie geluidjes en is relatief gezien zeer eenvoudig te houden. Eigenlijk is de kanarie een 'verbeterde versie' van al lang geapprecieerde inheemse zangvogeltjes, en is het niet meer dan terecht dat hij uiteindelijk cultureel geïntegreerd wordt. Aan het begin van de achttiende eeuw lijkt zijn inburgering zo goed als compleet, wanneer dan specifieke 'kanarieliteratuur' opduikt.

Intrede van de 'kanarieliteratuur'

In 1709 verschijnt de *Traité curieux des Serins de Canarie* van de hand van Joseph-Charles Chastanier Hervieux de Chanteloup, 'opziender over de kanariqueekery van hare hoogheid de hertoginne van Berry'. In helder opgedeelde hoofdstukken wordt een natuurlijke historie van de kanarie aangegeven, melding gemaakt van in die tijd bekende variëteiten volgens kleur, bevedering en kostprijs, aanwijzingen gegeven over succesvolle aanschaf en keuze, wat voor soort kooien je het best kan gebruiken, hoe je de kanaries tot broeden kan faciliteren, wat voor eten je ze best kan voorschotelen, en hoe ze te genezen als ze ziek mochten worden.

De vroeg achttiende-eeuwse nieuwigheid is dat het hier een soort 'doe-het-zelf'-handboek betreft dat zich voor het eerst *exclusief* bezig houdt met het hoeden van kanaries - dit in tegenstelling tot het algemenere en vaak zweverige werk van een Olina, die zich over een heel scala aan zangvogeltjes uitsprak. Bovendien is het werk van Hervieux op natuurhistorisch vlak duidelijk *uitgebreider* en *diepgaander* dan de oudere werken van Jonston, Aldrovandi en Gesner. Zijn kennis uit praktijkervaring blijkt superieur aan de door middel van correspondentie en andere tweedehandscommunicatie bijeen vergaarde wetenschap van zijn voorgangers.[15]

Het werk van Hervieux blijkt waardevol genoeg om het al snel tot Nederlandse, Engelse en Duitse vertalingen te schoppen, terwijl het bovendien weldra aanleiding geeft tot kopiëring, navolging, en uiteindelijk zelfs verbetering. Zijn werk heerst over het Nederlandse taalgebied, tot Frans Van Wickede in 1750 de eerste van in totaal zes edities van zijn schijnbaar zeer populaire *Kanari-uitspanningen, of Nieuwe verhandeling*

14 De Roo, *Dierlijk gezelschap, menselijke reflectie*, 152 e.v.; Nijboer, *De fatsoenering van het bestaan*, 54 (enkel zeventiende-eeuwse boedels). Ook in drie zeventiende- en ongeveer dertig achttiende-eeuwse boedels uit de Boedelbank van het Meertens Instituut vinden we kanaries terug, maar daar is het nog wachten op verder onderzoek eer we uitspraken kunnen doen over hun plaatsing in een sociaaleconomische context: Meertens Instituut, *Boedelbank*.

15 Zie specifiek over de waarde van correspondentie en (internationale) netwerken: Florike, 'Correspondence and natural history'; Baldriga, 'The role of correspondence'.

Paginanummerloze gravure door Nicolaas van Frankendaal, in Frans Van Wickede, *Kanari-uitspanningen of nieuwe verhandeling van de kanariteelt. Den Oorsprong, de Voortteeling, Aenkweking, onderscheiden Aert, Ziektens en Gebreken, Middelen ter herstelling van de Kanarien, en alles wat een liefhebber nodig heeft, 't zy hy dezelve wil doen broeden of niet* (Amsterdam: Steven van Esveldt, 1756) / Utrecht, Universiteitsbibliotheek.
Deze gravure toont ons een man met voor zich een tafel gevuld met benodigdheden voor het houden van kanaries (we herkennen o.a. voeder- en drinkbakjes). Op de grond staat een klein formaat boogkooi. Interessant is dat we achter de man een in de muur ingebouwde volière kunnen ontwaren, die duidelijk esthetisch is geïntegreerd met de wanddecoratie.

van de kanari-teelt aflevert. Van Wickede wil naar eigen zeggen een toegankelijker en completer verhandeling dan Hervieux schrijven, specifiek gericht op ‘de beginnende liefhebber’ die in zijn vrije tijd van het kanariehoeden wil genieten. Ook zijn werk zal de rest van de eeuw nog vertaald en bewerkt worden. Vooral in Engeland en de Nederlanden verschijnen gans de achttiende eeuw verder nog goedkopere en inhoudelijk meer beperkte werkjes, piraatdrukken van (delen van) de gezaghebbende werken, alsook algemene vrijetijdsboeken die één of meerdere hoofdstukken aan de kanarie besteden.

Uiteindelijk is de cirkel rond. De in voorgaande eeuwen door de pioniers der natuurhistorie bij elkaar gezochte informatie bleek ontoereikend voor lieden die vanuit al dan niet professionele bezigheid met kanaries bezig waren. Als tegenzet creëerden zij gespecialiseerde kanarieliteratuur, opgesteld vanuit hun eigen kennis, welke dan op haar beurt werd ingevlochten in de achttiende-eeuwse wetenschappelijke standaardwerken van naturalisten als Georges-Louis Leclerc de Buffon en popularisatoren

als Martinus Houttuyn. Het eindresultaat is het bestaan van een achttiende-eeuwse literaire kennisgemeenschap die een geïnteresseerde, geletterde en over een minimum aan tijd en geld beschikkende liefhebber toeliet om vanuit het niets met kanariehoeden te beginnen.

Kanarieliefhebberij: tussen wetenschap, vrije tijd en commercie?

Gebruik van de 'kanarieliteratuur' als bronnenmateriaal maakt het mogelijk een cultuurhistorisch interessante evocatie van de liefhebberij en haar beoefenaars te construeren, doordat de auteurs zich niet enkel droog toelegden op de praktijk van het kanariehoeden, maar vaak ook haast filosofische beschouwingen neerpenden rond zowel de beoefenaars als de bredere maatschappij zelf. Via deze toegangsweg wil ik specifieke aandacht besteden aan het spanningsveld tussen (populaire) wetenschap, vrije tijd en commercie - de drieledigheid die we in de proloog al konden waarnemen. Welke rol spelen deze elementen in de kanarieliefhebberij? In hoeverre is er sprake van continuïteit dan wel eigenheid in vergelijking met voorgaande tijden en andere, op het eerste zicht verwante bezigheden? Wat leert deze literatuur ons over de mentaliteit en activiteiten van de beoefenaars? Wat vertelt deze *case study* ons over het grotere verhaal van bezigheden op het kruispunt van wetenschap en vrije tijd in de achttiende eeuw?

Dit onderzoek omspant de periode vanaf ten laatste 1709 (de eerste druk van Hervieux) tot het absolute einde van de achttiende eeuw. Over de hele eeuw gezien is er meer dan voldoende kanarieliteratuur in drukwerk beschikbaar, waarbij de focus vooral ligt op Nederlandse, Engelse en in mindere mate Franse werken en vertalingen. De uitgiftelocaties en de in de werken beschreven plaatsen vormen de geografische afbakening: de Zuidelijke en Noordelijke Nederlanden (rond Antwerpen, Amsterdam en Delft), Frankrijk (ten minste de omgeving rond Parijs en Avignon), Engeland (vooral Londen en wijde omgeving, maar ook Manchester, Norwich, York, en Liverpool) en Ierland (omgeving van Dublin).

De structuur en kenmerken van de 'kanarieliteratuur'

Onze eerste stap in de zoektocht naar kenmerken van vrije tijd, wetenschap en commercie in de achttiende-eeuwse kanarieliefhebberij zal bestaan uit een nadere blik op de 'meta-elementen' van het bronnenmateriaal. Wat zegt de inhoudelijke structuur ons? Is er verwantschap qua vorm en inhoud met literatuur over andere onderwerpen? Zien we discursieve overeenkomsten met literatuur over andere onderwerpen?

De inhoud van de kanarieliteratuur in vogelvlucht

Auteurs van kanarieliteratuur maken zich sterk dat ze alle facetten van het kanariehoeden behandelen. In de opbouw van hun werken blijkt duidelijk een zekere

drieledigheid: schatplichtigheid aan wetenschappelijke informatie, vrijetijdsgerichte toepassing, en commercieel oogpunt.

Vrijwel alle auteurs beginnen hun betoog met een geschiedenis en een semiwetenschappelijke beschrijving van de vogel zelf, hierbij vrijwel zonder uitzondering rechtstreeks puttend uit de eerdere werken van Aldrovandi, Gesner en Olina, en later ook uit de contemporaine werken van Buffon en Houttuyn. Het interessante in dit onderdeel is vooral hoe de auteurs de eigen tijd behandelen: bij gemis aan enige baanbrekende biologische ontdekkingen maken ze steevast melding van waar de vogels op dit moment commercieel gekweekt worden, van waaruit ze verhandeld worden, en vooral waarheen - met enige zin voor generalisatie zouden we de eeuw gezien door de ogen van de auteurs kunnen beschouwen als een 'commerciële tijd', waarbij we ons geruggensteund zouden weten door algemene historiografie rond consumptie en kleinhandel.[16] Dit commercieel aspect blijkt ook merkbaar in het onderdeel over hoe een gezonde en waardevolle vogel te herkennen en aan te schaffen zonder zich in de luren te laten leggen door sluwe verkooptactieken.

De hoofdstukken betreffende voeding, voortplanting en behandeling van ziekten bouwen weer meer voort op wetenschappelijke methoden. Dit is duidelijk te zien in de minutieuze beschrijving van specifieke genezingshandelingen, de accurate beschrijving van evoluerend gedrag tijdens de broedperiode en de per situatie afgewogen verhoudingen van voedingsmiddelen. Interessant is daar vooral dat de auteurs vaak zelfbewust hun eigen opgedane praktische kennis vergelijken met en als superieur bestempelen aan 'verouderde' informatie - hun experimentele ervaring wint het van eertijds impressionisme. Vaak spreekt men zelfs contemporaine collega-liefhebbers respectvol doch kordaat tegen. Mede dankzij deze onderlinge kritische reflex kunnen we hier spreken van een 'bottom-up' wetenschap, vooral wanneer we in de laat achttiende-eeuwse werken van Buffon merken hoe deze natuurhistorische grootheid plichtsgetrouw verwijst naar al deze praktische experts en hun onderlinge verschillen - net zoals in de voorgaande eeuwen zien we hier dus liefhebbers meehelpen aan de vooruitgang van kennis.

Kanariehoeden als onderdeel van breder opgevatte literatuur

Hervieux en consorten hebben niet het monopolie op informatie over het houden van kanaries. Naarmate de achttiende eeuw vordert, vinden we de liefhebberij ook terug in bredere 'doe-het-zelf'-handboeken met verwijzingen naar allerlei vormen van recreatie. In dergelijke literatuur staat kanariehoeden naast bezigheden als bijvoorbeeld het onderhouden van de bloementuin, het schilderen met waterverf, het verzamelen van oude munten, het maken van een zonnewijzer, hoe een *camera obscura* in elkaar te zetten, het verven van stoffen in fleurige kleuren en het vernissen in Japanse stijl.[17]

16 Zie onder andere Blondé en Coquery, 'Introduction'; Blondé en Van Damme, 'Fashioning Old and New'; Van Damme, 'Pendelen tussen revoluties en tradities'; Berg, 'New commodities'; de Vries, *The industrious revolution*; en de al wat oudere werken McKendrick, Brewer en Plumb, *Birth of a Consumer Society* en Brewer en Porter, *Consumption and the World of Goods*.

17 Robertson, *The young ladies school of arts;* Smith, *The laboratory*; Cundall, *The school of arts; The new handmaid to arts, sciences, agriculture, &c*..

Expliciet op mannen gerichte werken zetten het kanariehoeden naast het recreatief houden van paarden en koeien, het africhten van jachthonden, enzovoorts.[18] Uitgevers van dergelijke boeken hebben ook werken in de aanbieding met veelzeggende titels als *A new and easy way of making wines from herbs, fruits and flowers* en *Primitive cookery, or the kitchen garden display'd*. Er blijkt dus niet alleen een duidelijke markt te zijn voor het soort literatuur dat rechtstreeks vanuit het boek een bepaalde kunde of bezigheid wil aanleren aan de lezer, maar ook dat het houden van kanaries is begrepen onder dergelijke vrijetijdsactiviteiten en hierin gelijk valt te schakelen met andere, voor die tijd 'typische' liefhebberijen - we kunnen hierbij dus spreken van een argument door associatie.

Ook hier vinden we een (enigszins verdunde) continuïteit met wetenschapsbeoefening. Zo zijn het in elkaar steken van een *camera obscura* of een zonnewijzer, het observeren van sterren, het verzamelen van munten of stenen en zelfs het gebruiken van bepaalde kruiden tijdens het koken allemaal populaire toepassingen van eertijds bonafide wetenschapsonderzoek en 'curiositeit'. Voor kanariehoeden kunnen we een gelijkaardige analogie bedenken, ook al wordt daar niet expliciet naar verwezen in de literaire bronnen: de kennis en kunde van wetenschappers en experts wordt immers bewerkt tot een hapklare en toegankelijke brok informatie in goedkopere en beperkte piraatdrukken, bredere handboeken of algemene huishoudencyclopedieën. Dergelijke 'trickle down' en popularisering van kennis mogen we niet als denigrerend interpreteren. Het maakte integendeel wezenlijk deel uit van de achttiende-eeuwse wetenschap, waar zowel professionele onderzoekers als popularisatoren en amateurs zich met dezelfde zaken bezighielden, elkaar vaak tegenkwamen en vanuit een gelijkaardige verlichte kennisdrang opereerden. Wat we hierbij vooral moeten onthouden is dat de ontdekkingen van eerdere (pseudo)wetenschappers zijn gepopulariseerd en vooral gecommercialiseerd om tot interessante vrijetijdsgebruiken van gewone stervelingen te komen.[19] Dit blijkt wat kanarieliefhebberij betreft des te meer uit de discursieve overeenkomsten met literatuur rond vrije tijd en recreatie.

Discursieve overeenkomsten met vroegmoderne literatuur rond vrije tijd

Volgens Peter Burke en Alessandro Arcangeli kan vroegmoderne vrije tijd worden onderscheiden aan de hand van een kenmerkend *discours* in literaire bronnen.[20] Het concept 'vrije tijd' materialiseert zich aan de hand van specifieke thematische discussies: het aanduiden van de *educatieve waarde* van recreatie, een *moreel discours* over goede en slechte vrije tijd, en tenslotte het meer medisch getinte aanhalen van *positieve effecten* van ontspanning. Kunnen we deze discursieve vrijetijdskenmerken herkennen in de kanarieliteratuur?

18 Yonge, *The husbandman's companion*; Fairfax, *The compleat sportsman*.
19 Sturkenboom, *De elektrieke kus*, 46-47, 51 e.v.; Jorink, *Wetenschap en wereldbeeld*, 103-104.
20 Burke, 'The Invention of Leisure in Early Modern Europe' [b], 142-144; Arcangeli, *Recreation in the Renaissance*, 18-72.

In vroegmoderne traktaten over de opvoeding van kinderen tot beschouwingen rond de geprefereerde sociale handelingen van aristocraten wordt vaak vermeld hoe recreatie een zekere *educatieve waarde* kan hebben.[21] Aangaande het houden van kanaries ligt het educatieve element niet zozeer in de handelingen zelf, maar vooral in het feit dat men aldus contact met de natuur heeft. In de achttiende eeuw blijkt vooral uit sommige Engelse literatuur hoe men tracht 'to inspire youth with humanity towards the brute creation' door ze van jongs af een liefde en eerbied voor de natuur mee te geven.[22] Zo heeft men verzamelingen van korte verhalen waarbij men ofwel een voorbeeld stelt van mensen die hun dieren goed behandelen, ofwel dieren weergeeft die een slechte behandeling krijgen terwijl de auteurs dit veroordelen.[23] Soms ook publiceert men op jongeren gerichte natuurhistorische werken, waar er door gebruik van bijwoorden en omschrijvingen wordt duidelijk gemaakt hoe waardevol de natuur is.[24] Een recensie van Edward Augustus Kendall's boek *The canary bird: a moral fiction* is illustratief voor de mentaliteit ter zake:

> 'Though the author of this small volume has previously written several with the same benevolent design of recommending and enforcing kindness to animals, the subject is by no means exhausted, [...] Independently, however, of the humane principles he uniformly wishes to inculcate on the minds of young people, he has much merit for giving an accurate outline of the natural history of each animal he has made the subject of his volumes. This [...] promotes a taste for further inquiry into the delightful field of nature, and it fixes the impressions irresistibly on the heart. When we have only a confused idea of the object, it is impossible that it can gain so strongly on the affections, as when we are acquainted with its habits and qualities.'[25]

Dit past overigens naadloos in een breder Engels discours dat wreedheid tegenover dieren kenmerkend acht voor kwaadaardige, barbaarse en kortweg 'onbeschaafde' karakters. Het is geen toeval dat de Londense sociaalreformistische kunstenaar William Hogarth zijn *Four Stages of Cruelty* (1751) - een wandeling doorheen de psyche van een uiteindelijk ter dood veroordeelde geweldenaar - laat aanvangen met pijniging van dieren. Hij toont daardoor meedogenloos aan hoe het niet moet.[26] De algemene educatieve boodschap is duidelijk: door een vriendelijke omgang met de natuur valt te leren hoe je een beter mens wordt. Het valt dan ook onmiddellijk op hoezeer kanarie-

21 Burke, 'The Invention of Leisure in Early Modern Europe' [a], 22.
22 Riley, *The beauties of the creation*, titelblad.
23 Pratt, *Pity's gift*, verschillende verhalen.
24 Mavor, *Natural history, for the use of schools*.
25 Idem (ed.), *The Young gentleman's & lady's magazine*, 419-420; Kendall, *The canary bird: a moral fiction*.
26 Paulson, *Hogarth*, deel 2, 103; Thomas, *Het verlangen naar de natuur*, 157. Zoals Hogarth zelf zegt wordt het wreed behandelen van dieren op zich al als een bijzonder kwaad aanzien: 'cruel treatment of poor animals... makes the streets of London more disagreable [sic] to the human mind than any thing what ever'; Bindman, *Hogarth and his Times*, 142-143.

hoeden een ‘beschaafde’ liefhebberij is - zeker in vergelijking met andere achttiende-eeuwse vrijetijdsbezigheden zoals het bekijken van dierengevechten, het bijwonen van publieke executies en het kijken naar of deelnemen aan al dan niet gewapende ‘sportieve’ gevechten tussen mensen.[27]

Rode draad is hier het verlichtingsideaal dat ook achter wetenschappelijke interesse en liefhebberij schuil gaat: educatie moet de mens openstellen voor andere culturen en werelden, en zou leiden tot algemene deugdzaamheid. In dit opzicht is er zeker ook verwantschap met de eerder vermelde ‘curiosity’. De educatieve gedachte toont hier een zekere analogie met de popularisering van natuurwetenschap - ook daar worden op kinderen en jongeren gerichte werken met groot succes gepubliceerd.[28] Toch is het tekenend dat er in de kanarieliteratuur weinig citaten te vinden zijn die expliciet verwijzen naar *wetenschappelijke interesse*, zelfs niet vanuit een verlicht educatief oogpunt - kanariehoeden wordt in de eerste plaats aangepraat als een vorm van *vrije tijd*.

Vroegmoderne theologisch-morele werken spreken zich vaak negatief uit over vrije tijd, waarbij men een *moreel discours* hanteert over het onderscheid tussen eerlijke ontspanning enerzijds en een flagrante tijdsverspilling en bijgevolg een zonde anderzijds.[29] De kanarieliteratuur is zich bewust van dit spanningsveld, en de auteurs haasten zich dan ook om aan te stippen hoe *onschuldig* het kanariehoeden als tijdverdrijf wel niet is. Volgens Hervieux is het een ‘plaisir innocent’ en een ‘douce recreation’.[30] ‘This little bird affords an innocent amusement’, verzekert ook Johann Beckmann ons.[31] Het houden van vogels is ‘de tous les amusemens champêtres, le plus agréable, & en même-tems le plus innocent’, aldus de achttiende-eeuwse Franse vertaling van Olina's *Uccelliera*.[32] Een anonieme Engelse auteur poneert dat ‘it certainly must be allowed, to be very innocently diverting, to see the pretty ways, and oeconomy of these little creatures’.[33] Onschuldig vermaak is ook het kernbegrip in een ander Engels citaat: ‘The breeding and rearing of these charming birds forms an amusement of the most pleasing kind, and affords a variety of scenes highly interesting and gratifying to innocent minds.’[34] Kortom, het houden van kanaries is ‘een liefhebbery, die niemand krenkt nog beledigt; een stille en onbesproke uitspanning, die genoegen zonder veel moeite, vermaek zonder veel arbeid verschaft’, zo verzekert Van Wickede ons.[35] Dezelfde auteur waagt zich zelfs aan een apologie voor de vrije tijd *an sich*:

27 Stone, ‘Leisure in Eighteenth Century England’, 55-69.
28 Sturkenboom, *De elektrieke kus*, 65-69.
29 Burke, ‘The Invention of Leisure in Early Modern Europe’ [a], 23.
30 Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, ‘Avertissement’.
31 Beckmann, *A history of inventions and discoveries*, 52.
32 Olina, *Les amusemens innocens*, ‘Préface’. Het is overigens tekenend dat de Franse titel met ‘amusemens innocens’ duidelijk verwijst naar vrije tijd, terwijl Olina zelf het een eeuw vroeger in zijn eigen titel nog had over drogere ‘eigenschappen en gedragingen van zangvogels, alsook hoe men ze moet vangen’.
33 *A new way of breeding canary birds*, 6.
34 Beilby, *History of British birds*, 169-170.
35 Van Wickede, *Kanari-uitspanningen*, *2vo.

> ‘Myn oogmerk is geenzints, alhier te onderzoeken, in hoe verre en tot wat mate men gebruik van uitspanningen maken mag; maer enkel te betogen, dat de mensch, uit krachte dier natuurlyke geneigtheid, steeds zodanige voorwerpen bejaegt, welke zyne zinnen best vermaken konnen.’[36]

De medische wetenschap, tenslotte, legt de nadruk op de positieve gezondheidseffecten van vrije tijd en de psychische noodzaak tot ontspanning, met als kenmerkend gezegde dat de boog niet altijd gespannen kan staan - deze uitdrukking gaat als verantwoording voor recreatie overigens terug tot vroegchristelijke tijden.[37] In het vorige onderdeel wezen een aantal citaten al in de richting van positieve effecten, maar hier zetten we er graag nog eentje om dit te expliciteren. In alweer apologetische stijl stelt Van Wickede dat ‘het den mensch natuurlyk en eige [is], dat hy, door zyne daeglykse bezigheden min of meer afgeslooft, naer de ene of andere uitspanning tracht, om zyn geest te verkwikken.’[38]

De eigenheid en mentale achtergrond van kanarieliefhebberij

In theorie lijken de mogelijke motivaties en mentaliteiten achter kanariehoeden bijna oneindig. Toch vallen uit de kanarieliteratuur twee achtergrondbewegingen te distilleren, die hoewel ze enige raakvlakken hebben toch duidelijk distinctief zijn. Een eerste is de interesse voor de natuurlijke wereld, een tweede is de behoefte aan en waardering van ontspanning.

Liefhebberij uit interesse - eenvoudige beheersing van de natuur

Interesse voor de natuur lijkt doorheen de vroegmoderne periode en vooral in de achttiende eeuw almaar meer verspreid te raken, vooral onder het burgerlijke deel van de bevolking. Als dusdanig kent zij verschillende mogelijke uitingsvormen: van waardering van natuurlijke schilderingen en taferelen, over buitenhuizen in een landelijke omgeving, tot een verhoogde appreciatie voor steeds meer gecommercialiseerde gezelschapsdieren.[39] Ook de wetenschappelijke interesse wakkert aan: experimenten en fysische proefnemingen zorgen voor spektakel en amusement, natuurwetenschappelijke handboeken verkopen als zoete broodjes, en het hoort bij een minimum aan sociabiliteit dat men kan meepraten over de meest algemene wetenschappelijke ontwikkelingen.[40] In de context van het houden van kanaries gaat het in essentie om een eenvoudige beheersing van de natuur via een daarvoor geschikte katalysator, *in casu* de kanarie - zoals Buffon het stelt: ‘le serin l'emporte sur tous

36 Ibidem, *2.
37 Arcangeli, *Recreation in the Renaissance*, 12-14. Zie ook Burke, ‘The Invention of Leisure’ [b], 23.
38 Van Wickede, *Kanari-uitspanningen*, *2.
39 Zie hiervoor Thomas, *Het verlangen naar de natuur*; Davids, *Dieren en Nederlanders*; De Roo, *Dierlijk gezelschap, menselijke reflectie*.
40 Sturkenboom, *De elektrieke kus*, 43-55, 67-68.

les oiseaux par la douceur de son caractere, par la facilité qu'on a de l'apprivoiser & de lui apprendre à parler

& à siffler'.[41] Ook dit kan men verstaan als een populaire toepassing van wetenschappelijke kennis: met wat men weet over de kanarie kan diens bestaan immers dusdanig gemanipuleerd worden dat dit een interessante en aangename situatie oplevert voor de liefhebber.

De interesse voor de kanarie uit zich ten eerste in het controleren van de loop van de natuur. Het kweken van kanaries maakt integraal deel uit van de bezigheid, en is voor sommigen zelfs het meest waardevolle ontspanningselement.[42] De kanarieliteratuur staat dan ook bol van informatie en raadgevingen over broeden. Dat gaat van de beste tijd voor mannetjes en vrouwtjes samen te zetten, over het bepalen van de benodigde nestruimte, tot het maken van het ideale zaadmengsel om hen in de broedperiode te voeden.[43] Het is bij dit alles belangrijk de natuurlijke omgevingsfactoren van de vogel zo goed mogelijk te recreëren in diens gevangenschap - men tracht letterlijk een werkzaam stukje natuur in huis te halen, waarbij het pas aangenaam is voor de mens als het ook genietbaar is voor het dier.[44]

Het voorttelen van zeldzame kweekvormen en het doorgeven of creëren van nieuwe kleuren of andere uiterlijke kenmerken vormen het summum van kunde. Er zijn kanaries van citroenkleurig over aszwart en sneeuwwit tot zwavelgeel, waarbij de appreciatie voor de ene kleur taant ten voordele van de andere - 'de modens veranderen'.[45] Dit verschaft ook een zekere eer en status binnen de liefhebbersgemeenschap, al wordt het door de auteurs van de kanarieliteratuur zelf vaak afgewezen als 'nothing but mere fancy amongst the present breeders'.[46]

Sommige liefhebbers houden zich ook bezig met het kweken van bastaardvormen van kanaries. Hierbij speelt vaker een zuivere natuurhistorische interesse een rol, aangezien men zo meer hoopt te ontdekken over de verwantschapsbanden tussen kanaries en andere vogels - dit is de enige verwijzing naar actief particulier wetenschappelijk onderzoek die kan worden teruggevonden in de kanarieliteratuur.[47]

De tweede vorm van interesse uit zich via een appreciatie voor vogelmuzikaliteit. 'We enjoy in our houses or aviaries, all the melody of the woods', zo verduidelijkt William Thompson.[48] De waardering voor het zangvermogen van een 'natuurlijke' kanarie is groot - Noël Chomel noemt het zelfs de belangrijkste reden om een exemplaar in huis te halen.[49] Hoewel deze vogel op dit vlak toch nog ondergeschikt is aan

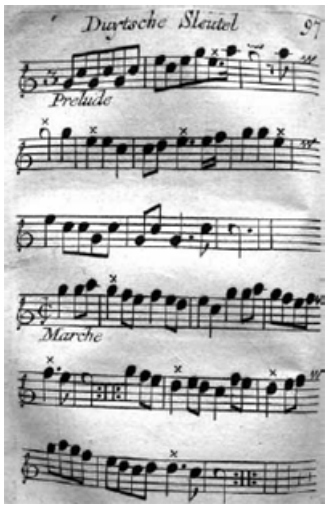
41 Olina, *Les amusemens innocens*, 42.
42 Beilby, *History of British birds*, 169-170.
43 Een aantal voorbeelden uit een lange lijst: Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, 42 e.v.; Van Wickede, *Kanari-uitspanningen*; Fairfax, *The compleat sportsman*, 229 e.v.; *A new way of breeding canary birds*; en ook de natuurhistorische werken zoals Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux*, deel 7, 42 e.v.; Houttuyn, *Natuurlyke historie*, deel 5, 545 e.v.
44 Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux*, deel 7, 51-52
45 Chomel, *Huyshoudelijk woordboek*, 355.
46 *A new way of breeding canary birds*, 10.
47 Uiteindelijk zijn allerlei observaties in gevangenschap door liefhebbers van aanzienlijk belang geweest in de ornithologie: Birkhead en van Balen, 'Bird-keeping'.
48 Thompson, *The new and complete bird-fancyer*, iii.
49 Chomel, *Huyshoudelijk woordboek*, 355.

de nachtegaal, vindt de interesse voor muzikaliteit en zang van de kanarie ook hier zijn oorsprong in de mogelijkheid de natuur te beheersen. Wat dit gelige zangvogeltje immers wel 'beter' maakt dan de nachtegaal, is dat men de kanarie kan opvoeden om bepaalde tonen, geluiden en zelfs hele melodieën te berde te brengen - 'on l'élève avec plaisir, parce qu'on l'instruit avec succès', weet Buffon.[50] Zo maakt men gebruik van het *flageoletje*, een soort fluitje, om melodieën voor te spelen die de kanarie dan na verloop van tijd dient na te zingen. Met hetzelfde oogmerk speelt men melodieën voor op de *serinette*, een speciaal voor dit doel ontworpen orgeltje.[51]

Liefhebberij uit ontspanning - de opponent van professionele arbeid

De in het kader van de kanarieliefhebberij uitgevoerde moeite en arbeid dient te verschillen van professioneel werk, anders kan men niet van een vrijetijdsbesteding spreken.[52] Dit onderscheid is vooral impliciet aangegeven in de kanarieliteratuur. Zo vermaken liefhebbers zich enige uren per dag met hun kanaries 'na hun beroep verricht en hun gezette tyden in nutter en ernstiger bezigheden doorgebragt te hebben'.[53] Een edel liefhebber dient zich met de 'geneuchte' van zijn kanaries bezig te houden 'in zyner ontledigende uure'.[54] Men beklemtoont hoe de speciale eigenheid van kleine zangvogels 'contributes so largely to alleviate and sooth [mans] labours in the fields'.[55] De missie van een meer algemeen handboek, waar het kanariehoeden plaats vindt naast het verven van linten en het bewerken van glas, is om 'with every gentle care-eluding art, / to raise the virtues, animate the bliss, / and sweeten all the toils of human life'.[56]

De tegenstelling tussen liefhebberij en professionele arbeid wordt eveneens belichaamd door de auteurs van kanarieliteratuur zelf. Zo beroept een Engelse auteur zich op het feit dat hij 'has bred canary birds several years, not at all for sale, but purely to divert, relax and amuse a spare hour' - hij wil beschouwd worden als een liefhebber *pur sang*, die niet kan worden verdacht van enig aan zijn bezigheid verbonden inkomen.[57] Via negatieve zelfdefiniëring gaat het zelfs zo ver dat het bestempelen van een amateur als professional gezien wordt als een vorm van belediging. Hervieux beweert dat iemand jaarlijks best wat van zijn overtollige vogels kan verkopen zonder een professional te zijn - zo iemand alsnog een handelaar noemen zou hem kwetsen ('injurier')! Men is pas een echte vogelverkoper als men een openbare winkel heeft of

50 Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux*, deel 7, 3.
51 Zo wijden Hervieux en Van Wickede aparte hoofdstukken aan het 'flageoletje', en vermeldt Buffon het gebruik van de 'serinette': Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, 86 e.v.; Van Wickede, *Kanariuitspanningen*; Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux*, deel 7, 3 e.v.
52 Zie voor de tegengestelde concepten 'leisure' en 'work' onder andere: Gelber, *Hobbies*, 23 e.v.
53 Van Wickede, *Kanari-uitspanningen*, 15.
54 Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, *3vo.
55 *The history of singing birds*, 'Advertisement'.
56 Robertson, *The young ladies school of arts*, 'preface'.
57 *A new way of breeding canary birds*, 7.

Hervieux, J.C., *Traité curieux des Serins de Canarie. Naaukeurige verhandeling van de Kanari Vogels*, vert. A. Moubach, (Amsterdam: Hendrik Schelte, 1712), p. 97 / Brugge, Mendop vzw, collectie Jan Desmet.
Kanaries konden melodietjes worden aangeleerd door deze voor te spelen op een 'flageoletje', een soort fluitje. Deze notenbalk toont ons een dergelijke leermelodie.

vreemden toelaat in huis om vogels te kopen, en vooral als men geen andere inkomsten heeft dan welke men uit het kweken en verkopen van kanaries verkrijgt.[58]

Het lijkt erop dat iedere zweem van professionaliteit (in de zin van de afhankelijkheid van geldelijk inkomen) afbreuk doet aan de morele autoriteit in de kennisgemeenschap van de liefhebberij. Het 'sans être de métier', zoals Herman Roodenburg laatst nog een achttiende-eeuwse edelman citeerde, fungeert hier duidelijk als een vorm van distinctie.[59] Het is 'wij', de amateurs, tegen 'zij', de professionals. Volgens Peter Borsay is de impliciete boodschap dat amateurs het zich kunnen veroorloven om een bepaalde handeling of bezigheid uit te voeren zonder zich daarbij te hoeven (en willen) bekommeren om financieel gewin - zij sluiten zich daardoor aan bij een 'leisure elite'.[60] Op die manier een bezigheid uitvoeren verheft de beoefenaar tot het niveau van een *gentleman*, wat als sentiment in wezen teruggaat tot Castiglione's *Cortegiano*. Vrije tijd is hierbij de objectieve bondgenoot van sociabiliteit, net zoals dat bij wetenschappelijke interesse het geval is.

Commerciële aspecten van de liefhebberij

J.H. Plumb had het in 1985 al over de ongekende vlucht van populair commercieel drukwerk vanaf het einde van de zeventiende eeuw in Engeland en de Nederlanden. Ongetwijfeld is dit ook van belang geweest voor de bekendheid en groeiende verspreiding van de kanarieliefhebberij. Dankzij de kanarieliteratuur krijgen we echter ook

58 Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, 294.
59 Roodenburg, 'Smaak en distinctie'.
60 Borsay, *A History of Leisure*, 91.

indirect zicht op aspecten van commercialisering die een rol speelden in de liefhebberij zelf. Op die manier kan misschien een aanzet worden gegeven tot het opvullen van een lacune die Plumb ook al aangaf en die tot op vandaag eigenlijk nog steeds bestaat: de 'totally ignored [...] pet-industry'.[61] Naar analogie van het werk van Borsay is het daarbij niet de vraag *of* en *wanneer* precies commercialisering op gang kwam, omdat we dan voor ieder tijdvak in de val kunnen trappen van 'almaar toenemende commercie' waar te nemen - zeker ook omdat de commodificatie van natuurobjecten al sinds het begin van de vroegmoderne tijd bezig was.[62] Het is meer gewenst om na te gaan *in hoeverre* bepaalde commerciële aspecten aanwezig waren binnen een gegeven recreatieve bezigheid - zoiets levert immers nog bouwstenen op voor een later comparatief onderzoek naar een evoluerende commercialisering. Met betrekking tot de kanarieliefhebberij wil ik hier twee elementen nader bekijken: het bestaan van een professionele bedieningsmarkt voor de liefhebberij enerzijds, en het consumptiegedrag van de liefhebbers anderzijds.

Andermans professionele arbeid en de creatie van marktwaarde

We zagen al hoe het amateuristisch kweken van kanaries 'in a small way, more for amusement than for profit', zoals gepropageerd door de kanarieliteratuur, in contrast staat met de werkelijk professionele arbeid van lieden die de vogels doen broeden om er geld mee te verdienen.[63] Noteer dat dit niet gelijk staat met tegenspraak: professionalisering kan immers stimulerend werken op amateurisme door het aanbieden van specifieke dienstverlening en het creëren van een rolmodellencontext.[64] Neil McKendrick heeft er al op gewezen hoe botanische wetenschap en tuinieren in de achttiende eeuw tot consumptieobjecten verwerden in de vorm van een aantal sterk gepromote flora- en literatuurproducten, met een veronderstelde toename van plantenliefhebberij tot gevolg.[65] We zullen zien dat kanarieliefhebberij een enigszins analoge, zij het minder spectaculaire situatie kende.

Het bestaan van een *liefhebbersmarkt* die bediend wordt door professionals vinden we ook (indirect) terug in de kanarieliteratuur. Zo heeft Van Wickede het over liefhebbers die hun vogels kopen bij lieden uit Tirol, waar 'vele menschen van den broey- en quekery leven'.[66] Engelse literatuur verwijst liefhebbers door naar 'cage-makers' om daar kooien te verkrijgen en maakt melding van 'street criers' als ambulante vogel-verkopers.[67] Dergelijke wandelende vogelkramers worden al eind zeventiende eeuw vermeld, waarbij ze evenzeer in het straatbeeld van Londen passen als melkmeisjes, schoenlappers en speelgoedventers.[68] De wisselwerking kan in enkele uitzonderlijke

61 Plumb, 'The Commercialization of Leisure', 265-267, 274 (citaat).
62 Borsay, *A History of Leisure*, 17, 19 e.v.; Smith en Findlen, 'Introduction', 6.
63 Smith, *The laboratory*, 365.
64 Borsay, *A History of Leisure*, 33-36.
65 McKendrick, 'The Commercialization of Leisure', 567 e.v.
66 Van Wickede, *Kanari-uitspanningen*, 2.
67 *A new way of breeding canary birds*, 16; Holland, *Exercises for the memory and understanding*, 18.
68 Shesgreen (ed.), *The Criers and Hawkers of London*, 94.

gevallen zelfs nog duidelijker. De auteur van *Exact and sure directions how to dress and keep canary-birds* is eigenaar van een winkel voor vogelbenodigdheden, en tevens maker van de door hem zelf aangeprezen 'new fashion bird-cages'.[69] John Piercy, de auteur van *A natural history of Irish song birds*, is zelfs een professioneel vogelverkoper, die zijn waren slijt in zijn huis 'the Great Bird-cage' nabij het in de achttiende eeuw als commercieel centrum gekende kruispunt van Capel Street en Essex Bridge in Dublin.[70]

Het is wel zo dat enige *marktwaarde* (als economische vertegenwoordiging van de goederen en diensten die een rol spelen in de liefhebberij) in de eerste plaats gericht is op en vaak ook beperkt is tot de liefhebbersgemeenschap zelf. Een prijsbepaling van verschillende soorten kanaries, bijvoorbeeld, is immers enkel van belang voor iemand die deze aparte kweekvormen als dusdanig wil appreciëren - net zoals eertijds naturalia en curiosa enkel voor verzamelaars waarde hadden, wat vaak pijnlijk duidelijk werd als getracht werd de collectie te verkopen.[71] Het zal een niet-liefhebber worst wezen dat een 'gemeene grauwe' (zeg maar het instapmodel kanarie) 3 gulden en 10 stuivers kost, terwijl een 'zwarte en geregelde bonte citroenverwige' 25 gulden bedraagt - laat staan dat de gemiddelde mens 500 gulden zal neertellen voor een zeldzaam stel speciaal uitziende jonge bastaardkanaries, zoals Hervieux verhaalt.[72] Een dergelijke prijsdiversiteit betekent wel dat er voor relatief weinig geld aan de liefhebberij kan worden begonnen, terwijl er ook ruimte is voor de rijke *happy few* om het absolute summum aan liefhebberij tegen een hoge prijs aan te kopen (en hier desgevallend over op te scheppen bij gelijkgezinden). Er wordt met andere woorden een breed publiek bediend.

Op het eerste gezicht strookt dit commerciële aspect niet met een fundamenteel kenmerk van liefhebberij, namelijk het ontbreken van enige drang om er een geldelijk onderhoudsinkomen uit te puren. Bedenk echter dat het netto verdienen zich meestal beperkt tot perifere professionals (die bijvoorbeeld algemene benodigdheden voor de liefhebberij verkopen) en een zeer klein aantal tot professionals opgeklommen ex-amateurs. De liefhebbers zelf blijven te allen tijde aan de betalende kant van de vergelijking - dit commercieel gegeven resulteert dus niet in een tegenstelling met het eerder vermelde 'antiprofessionalisme'. Een echte amateur kan via de creatie van marktwaarde immers hoogstens wat van zijn uitgaven compenseren (bijvoorbeeld door het verkopen van een aantal opgekweekte kanaries), maar op de langere termijn

69 *Exact and sure direction*s, 15-16. Zijn winkel valt naar eigen zeggen te herkennen doordat het een uithangbord met een vogelkooi vertoont.

70 Piercy, *A natural history of Irish Song Birds*. De as Capel Street-Essex Bridge werd eind zeventiende eeuw ontwikkeld, en werd in de achttiende eeuw een commercieel centrum enerzijds doordat Capel Street een gekende winkelstraat werd, en anderzijds doordat Essex Bridge nabij het oude en het nieuwe Custom House lag; zie Lennon, 'The changing face of Dublin', 45; Sheridan-Quantz, 'The multi-centred metropolis', 276, 287; Fraser, 'Public Building and Colonial Policy', 102 e.v.

71 van Gelder, 'De wereld binnen handbereik', 27, 35.

72 Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, 259, 263.

kleurt zijn financiële balans rood.[73] Het verschil tussen liefhebberij en beroep zit hem in de praktische instelling en motivatie. Een professionele kanariekweker is weliswaar ook bezig vogels te kweken en kan dit zelfs graag doen, of er ooit als liefhebber mee begonnen zijn, maar omdat zijn dagtaak bestaat uit broedschema's opstellen, eieren controleren, vogels apart en weer samen zetten, voedselmengelingen maken en vogelverblijven onderhouden om zeker te zijn dat de financiële baten groter zullen zijn dan de kosten, kan er niet langer van een liefhebberij worden gesproken.

Een consumptief element - behuizingen tussen kant-en-klaar en doe-het-zelf

Uit voorgaande paragrafen blijkt al hoe de liefhebbers per definitie *consumenten* waren, die zich net zo goed op de markt konden storten of via 'doe-het-zelf' arbeid hun benodigdheden produceerden - meestal zal het een combinatie van beide geweest zijn. Hervieux geeft bijvoorbeeld richtlijnen aan zowel de liefhebbers die geld willen uitgeven aan een kant-en-klare kooi, als zij die zelf de handen uit de mouwen willen steken om een geschikte behuizing in elkaar te zetten. Net zoals men kon opteren voor goedkope en algemene dan wel dure en exclusieve kanarievariëteiten, lieten de kooien en volières toe zich consumptief uit te drukken in materiaalkeuze, ontwerp en inrichting.[74] Wie zich te buiten wou gaan aan *conspicuous consumption* kon bijvoorbeeld kiezen voor een kwalitatief hoogstaande en peperdure notenhouten kooi, getralied met zilverdraad, en daarin een goudgele kanarie 'het geen zeer sierlyk staet'.[75] Engelse boeken maken gewag van liefhebbers die hun toewijding tonen door in hun huizen hele broedkamers in te richten voor hun gevleugelde gezellen. Als het even kon, zette men er ook een boom in het midden, aangezien 'it will divert the birds'.[76] Dit moet ongetwijfeld een verpletterende indruk hebben gemaakt op lieden die elke vierkante meter van hun woning nodig hadden om de menselijke bewoners te kunnen huizen. Het is duidelijk dat wat voor de ene een klein offer is, door de andere als spilzucht kan worden aanzien. Het verrast dan ook niet dat Hervieux op de negatieve gevolgen wijst van de extravagante uitgaven die aan sommige behuizingen worden gedaan, 'dont l'argent serviroit bien à relever plusieurs familles tombées par ces mauvais temps-ci, dans une profonde misere'.[77]

De kanarieliefhebbers voor het voetlicht

73 Het compenseren van kosten wordt expliciet aangevoerd in: Ibidem, 292.
74 Ibidem, 12, 18.
75 Van Wickede, *Kanari-uitspanningen*, 26.
76 Lord, *Lord's entire new system of ornithology*, plaat XXI; Ward, *A modern system of natural history*, 38-39; *A new way of breeding canary birds*, [22]; Goldsmith, *An history of the earth, and animated nature*, 341-342; Albin, *A natural history of English song-birds*, 90-91 (citaat).
77 Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, 12.

We weten nu dat het houden van kanaries zoals het in de literatuur beschreven staat misschien wel verwant is aan gepopulariseerde wetenschap, maar bovenal een vorm van vrije tijd blijkt. We weten ondertussen ook welke rol is weggelegd voor de com-

Gravure door onbekende artiest, in Hervieux, J.C., *Traité curieux des Serins de Canarie. Naaukeurige verhandeling van de Kanari Vogels*, vert. A. Moubach, (Amsterdam: Hendrik Schelte, 1712), pendant van titelpagina / Brugge, Mendop vzw, collectie Jan Desmet.
Deze gravure toont een schematisch plan voor vogelkooien, waarschijnlijk bedoeld om doe-hetzelvende kanarieliefhebbers duidelijk te maken welke de essentiële onderdelen zijn.

merciële aspecten. Maar wat valt er te zeggen over de liefhebber zelf? Wie was hij (of zij)? Hoe breed was de kanarieliefhebberij verspreid? In wat volgt zal op indirecte wijze getracht worden een reconstructie van 'de liefhebber' door te voeren, om daarna onder voorbehoud uitspraken te doen over de sociale verspreiding van kanariehoeden.

De persoonlijke kenmerken van de liefhebber

De al beschreven commerciële aspecten maken al enigszins duidelijk dat de deelnemers aan een liefhebberij een breed persoonskenmerkend spectrum beslaan, gaande van de absoluut niet op enigerlei opbrengst gerichte liefhebber tot het slag mensen dat het nuttige aan het aangename tracht te koppelen door kennis of kunde op beperkte schaal te gelde te maken. Het is hierbij interessant om vast te stellen dat de soorten liefhebbers over een halve eeuw lijken te evolueren.

Hervieux onderkent aan het begin van de achttiende eeuw slechts twee types liefhebbers. Ten eerste zij die het nuttige aan het aangename koppelen en hierbij ongegeneerd 'un grand profit annuel' bekomen. Een tweede type liefhebber zijn de dan bijna uitgestorven 'gens de distinction' die vooral in de begindagen van de kanarieliefhebberij hoopten eer te halen in een beperkte kweek en handel van de toen nog relatief zeldzame vogels. Allengs is hun voorbeeld echter opgevolgd door lieden van gemengd allooi en is de kanarie bovendien meer algemeen geworden, waardoor de aantrekkingskracht op slag verdween. Deze nu al bijna uitgestorven 'nobele kweker' zal een halve eeuw later al niet meer worden vermeld.

Van Wickede identificeert midden achttiende eeuw ruwweg drie soorten liefhebbers. Ten eerste zijn er die lieden die gewoon willen genieten van het zinnenprikkelend gezelschap van de kanaries. Voor hen volstaat het om een drie à vier exemplaren te houden zonder meer.[78] Een tweede soort liefhebbers zijn diegenen 'die geen oogwit hebben, dan alleen een klein getal kanarivogels te houden, die zy jaerlyks laten broeden, om zig daer mede enige uren van den dag te vermaken'. Van Wickede wil wel waarschuwen dat dit soort broedgerichte liefhebberij al snel kan ontaarden tot een tijdverslindende bezigheid als men de lust tot kweken van almaar meer vogels niet de baas blijft - dan, immers, 'gaet de moeite het vermaek te boven'. De derde en laatste soort liefhebbers zijn diegenen die voordeel aan vermaak willen koppelen door 'een menigte gepaerde kanarivogels [te] houden, die zy jaerlyks laten broeden, om er een soort van inkomsten uit te trekken'. Niet alleen zien ze elk jaar een 'gehele quekery van schone jonge vogels', via de verkoop halen ze er nog wat compensaties uit ook.[79] Deze laatste soort is verwant met de eerste van Hervieux, zij het dat 'winst' hier is vervangen door 'compensatie'.

78 Dit soort liefhebber wordt door Hervieux een halve eeuw vroeger nog niet erkend; voor hem ben je pas een liefhebber als je ook kweekt met de kanaries; zie: Ibidem, 288-292.

79 Van Wickede, *Kanari-uitspanningen*, 14-16. Onder andere Chomel duidt dit soort liefhebber aan als een belangrijke factor in de groeiende beschikbaarheid en verspreiding van kanaries; Chomel, *Huyshoudelijk woordboek*, 355.

Terwijl Hervieux in de vroege achttiende eeuw gewag maakt van meer professioneel ingestelde lieden en/of elitaire types die 'voor de eer' meededen, ziet Van Wickede een halve eeuw later een breder en zachter spectrum, waar duidelijk plaats is voor zuivere recreatie. Zijn ruwe driedelige indeling legt het zwaartepunt ook meer bij individuele motivatie en beleving - dit is wat de ene liefhebber van de andere onderscheidt. Een liefhebberij zoals kanariehoeden lijkt dan meer aan te sluiten bij wat Plumb een drang tot zelfverwezenlijking noemt.[80]

Een brede verspreiding? Indicaties uit de literatuur

Dat er een markt is voor de specifieke literatuur enerzijds en de praktische kant van de liefhebberij anderzijds wijst er op dat kanariehoeden meer dan een marginaal gebeuren lijkt. Helaas kunnen we verder enkel afgaan op indirecte vermeldingen in en over de literaire bronnen - hard kwantitatief bewijs is grotendeels afwezig.

Er lijkt alleszins geen geografische domper te staan op de materiële verspreiding. 'Dans tous les pays de l'Europe on se fait un amusement d'élever des Serins', zo wil de Franse vertaler van Olina's natuurhistorische vogelboek ons verzekeren.[81] Houttuyns verzamelde natuurhistorie meldt al even categoriek dat kanaries 'in kouwtjes, kooijen en vlugten gehouden en voortgeteeld worden door geheel Europa'.[82] Handelaars uit Tirol, bijvoorbeeld, geraken tot in Engeland, Frankrijk, de Nederlanden, Noord-Duitsland, Zwitserland, en zelfs Constantinopel. Heel wat vermeldingen in de achttiende-eeuwse kanarieliteratuur verwijzen ook naar hoe 'vroeger' de kanarie zeer zeldzaam was en hij 'nu' veelvuldig voorkomt en gemakkelijk verkrijgbaar is.[83] Dit gaat mijns inziens logisch samen met de almaar groeiende commercialisering.

De sociaaleconomische verspreiding is moeilijker te traceren. In de Britse literatuur wordt kanarieliefhebberij gepast geacht voor de betere leden van de maatschappij.[84] Er wordt vaak ook verwezen naar hooggeplaatste liefhebbers zoals de hertogin van Berry, een Amsterdamse topbeambte, enzovoort. Toch voelt dit meer aan als commerciële argumentatie: wat betere manier om een liefhebberij aan te prijzen dan te stellen dat ze bij uitstek geschikt is voor en geliefd is door de hogere klassen?[85] Men aarzelt ook niet om in één adem te stellen dat de liefhebberij 'vroeger' een voorrecht van de rijken was - impliceert dit geen bredere sociale verspreiding 'nu'?[86] Dit wordt alleszins ondersteund door de redenering van Borsay: volgens hem is de eerder

80 Deze 'desire for self-improvement' zou het gevolg zijn van een toename in vrije tijd en geldelijk vermogen deze in te vullen; Plumb, 'The Commercialization of Leisure', 265.
81 Olina, *Les amusemens innocens*, 42.
82 Houttuyn, *Natuurlyke historie*, deel 5, 545.
83 Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, 264 e.v.; *A new way of breeding canary birds*, [5]; Ward, *A modern system of natural history*, 38-39; Beckmann, *A history of inventions and discoveries*, 52-55.
84 *The bird fancier's necessary companion and sure guide*, 'preface'; Piercy, *A natural history of Irish Song Birds*, 36.
85 Zoiets is 'marketingtechnisch verstandig', Sturkenboom, *De elektrieke kus*, 63.
86 Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, 290; Ward, *A modern system of natural history*, 38-39.

besproken nadruk op het belang van amateurisme een teken van reële deelname door zowel elite als middenklasse.[87]

Het verrast niet dat het net de commerciële bewoordingen zijn die het meest wijzen op althans de wil om een zo breed mogelijke sociaaleconomische verspreiding te verkrijgen. Men tracht ten eerste expliciet nieuwe liefhebbers aan te trekken via lager geprijsde vogels.[88] Ten tweede biedt de kanarieliteratuur vaak raadgevingen aan om op een goedkope manier een aanvaardbaar resultaat te kunnen bereiken, dat moet kunnen wedijveren met de meest voorname liefhebberijuitgaven. De auteurs verdwalen aldus vaak in een intellectueel opbod om toch maar methodes aan te bieden die almaar goedkoper en efficiënter zijn - met andere woorden, zij betrachten een vorm van productinnovatie die gericht is op een zo breed mogelijke haalbaarheid. Kernachtig beweert de kanarieliteratuur dat ieder liefhebber best kijkt 'selon sa bourse, & son genie'.[89] Belangrijk is dus niet hoe veel geld je hebt, maar vooral dat je voor jouw persoonlijke situatie de laagste prijs betaalt voor een zo hoog mogelijk emotioneel genoegen. Door te wijzen op het praktische en het financieel bereikbare hangt men aldus een zeker 'commercieel democratisch' doelkarakter aan. Van Wickede geeft impliciet aan dat hij een zo breed mogelijk en misschien bij uitstek sociaaleconomisch divers publiek wil aanspreken: hij wenst 'meer liefhebbers van kanarien aen te kweken, door hun een goeden en zekeren weg aen te wyzen, langs welken zy binnen korten tyd tot kundigheid in deze liefhebbery worden opgeleid'.[90]

Ook hier biedt het beperkte archivalische materiaal enige ondersteuning. Antwerpse boedelinventarissen tonen ons een stijgend aandeel van de kanarie onder de erflaters die vogels bezaten: van tien tot twintig procent eind zestiende eeuw tot circa vijfentwintig tot vijfendertig procent in de periode tussen einde zeventiende en einde achttiende eeuw. Gaandeweg werden naast solitaire vogels ook paartjes teruggevonden.[91] Ongeveer een vijfde van de achttiende-eeuwse kanariehoeders teruggevonden in de boedeldatabank van het Meertens Instituut bezat meer dan twee kanaries en/of een kanariebroedkooi - Van Wickede zou deze lieden al 'liefhebbers' noemen. In een enkel geval is de link tussen theorie en praktijk zichtbaar: Van Wickede's werk werd eind achttiende eeuw teruggevonden ten huize van de Roomse pastoor van Weesp, die ook twee kanaries met kooi bezat.[92]

De relatieve eigenheid van kanarieliefhebberij - een impressie

Kanarieliefhebberij is een vrijetijdsbezigheid die een duidelijke verwantschap vertoont met (populaire) wetenschap. Toch vertoont zij algemeen bekeken subtiele verschillen

87 Borsay, *A History of Leisure*, 91.
88 Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, 236 e.v.
89 Van Wickede, *Kanari-uitspanningen*, 25-26; *A new way of breeding canary birds*, [4]; Hervieux, *Traité curieux des Serins de Canarie*, 8-18 (citaat 18). Het citaat kadert in uitgaven voor en ontwerp van vogelkooien, maar is in essentie toepasbaar op de gehele liefhebberij.
90 Van Wickede, *Kanari-uitspanningen*, *2vo-*3.
91 De Roo, *Dierlijk gezelschap, menselijke reflectie*, 152.
92 Meertens Instituut, *Boedelbank*. De boedel in kwestie is nummer 1783.2, *Boedelinventaris Egbertus Daama*.

met andere ontspanningsvormen van al dan niet gemengde oorsprong die in de historiografie bekend zijn, zoals tuinieren, reizen, sport en dans.

Kanarieliefhebberij is een ontspanningsbezigheid die voortbouwt op een interesse voor en een manipulatie van de natuur. In die zin is zij zeer sterk verwant aan tuinieren, wat in de vroegmoderne tijd kon neerkomen op zowel grootschalige elitaire projecten zoals kasteeltuinen en landschapsconstructie rond landerijen, alsook meer beperkte burgerlijke tuinprojecten die almaar meer bestemd leken om een 'gemaakte' natuur dichter bij de mens te brengen.[93] Ook over tuinieren verscheen specifieke literatuur, en dit al eeuwen vroeger dan over kanariehoeden.[94] Ook lijkt het een 'beschaafde' en onschuldige vorm van ontspanning. Echter, tuinieren heeft niet enkel beduidend meer ruimte nodig dan kanariehoeden, maar bezit daarenboven ook een zeker publiek 'show'-element. Er zijn gesofisticeerde, op een meer collectief niveau geconstrueerde idealen waaraan een tuin (of een landschap) kan voldoen, en die aldus bijvoorbeeld de welhaast artistieke labels 'romantisch' of 'formeel' kunnen opleveren. Tuinieren lijkt daardoor meer gericht op externe appreciatie.[95] Buiten de melding van hooggeboren uitzonderingen wier volières een zekere bekendheid genoten, zijn er geen aanwijzingen dat kanariehoeden over het algemeen extern gericht was, wel integendeel. Dit verandert enigszins wanneer er gaandeweg shows met kanaries worden georganiseerd, vermoedelijk aan het begin van de negentiende eeuw - toch blijft dit over de hele liefhebberij gezien een beperkt gebeuren.

Kanarieliefhebberij lijkt verder een individuele bezigheid te zijn, qua praktijk en qua beleving. De literatuur legt hier sterk de nadruk op door te verwijzen naar de eigen mogelijkheden van de liefhebber, het onderscheid in verschillende soorten beoefenaars, en het duiden op allerlei manieren om persoonlijke voldoening te beleven aan de bezigheid. Een vergelijkbaar element van individuele appreciatie vinden we ook enigszins terug in het in de achttiende eeuw meer opkomende ontspanningsgericht reizen - de reiziger neemt immers zelf de indrukken waar. Toch is er ook bij reizen een meer collectief cultureel 'ideaal' waaraan men zich kan spiegelen (of tegen kan afzetten).[96] Kanarieliefhebberij is ook minder 'evenementieel' dan achttiende-eeuws reizen. De waarde ervan ligt niet in eenmalige belevingen, maar net in een volgehouden investering van tijd en moeite om er een emotionele meerwaarde uit te halen.

Kanarieliefhebberij is heel voluntaristisch. De materiële omkadering is beperkt en geschikt om via 'doe-het-zelf' in te richten: je kan al beginnen met enkel een kanarie in een kooi en ruimte om ze te zetten. Dit staat in contrast met meer competitieve, sportieve vormen van al dan niet statusverhalende ontspanning als schermen en tennissen, die ook al in de achttiende eeuw letterlijk en figuurlijk een kader vereisen

93 Thomas, *Het verlangen naar de natuur*, 203-254; Borsay, *A History of Leisure*, 183, 188-189.
94 Voor een idee van de literatuurtraditie, zie Lambin, 'Pleasure with Profit'.
95 Albers, 'The Perception of Gardening as Art'; Cunningham, 'The culture of gardens'; Brewer, *Pleasures of the Imagination*, 627-630.
96 Verhoeven, *Anders Reizen?*, 16-19, 101-128, 313; Brewer, *Pleasures of the Imagination*, 631 e.v.

TRAITÉ CURIEUX
DES
SERINS
DE
CANARIE,
Contenant une description du naturel de ces Oiseaux, la maniere de les apparier, de les faire nicher, d'élever les petits, de leur apprendre à chanter ou à siffler, de connoître & de guerir leurs maladies.
Par J. C. HERVIEUX.

NAAUKEURIGE VERHANDELING
VAN DE
KANARI VOGELS
Door J. C. HERVIEUX.
Behelsende een beschryving van den aart deezer Vogels, hoe die te doen paaren, haare nesten te maaken, de jongen op te voeden, haare leeten te dagen en fluiten, waar aan haare zieckens te kennen en hoe te genezen.
DOOR
A. MOUBACH.
Uit het Fransa vertaalt.
Gedruckt voor een Liefhebber, en zyn te bekomen, by HENDRIK SCHELTE, Boekverkoper, ter zyde de Beurs. 17[illegible].

Hervieux, J.C., *Traité curieux des Serins de Canarie. Naaukeurige verhandeling van de Kanari Vogels*, vert. A. Moubach, (Amsterdam: Hendrik Schelte, 1712), titelpagina / Brugge, Mendop vzw, collectie Jan Desmet.
Titelpagina van de gecombineerde Franse en Nederlandse uitgave van Hervieux.

om ze te kunnen uitoefenen.[97] Je hebt een speelveld nodig, bepaalde attributen, en liefst ook een tegenstander. Bovendien moeten de benodigde attributen voldoen aan bepaalde criteria, en zijn ze vaak enkel kant-en-klaar te verkrijgen. Daar komt nog eens bij dat ook het immateriële kader van kanarieliefhebberij, de 'regulering', quasi onbeperkt is. De liefhebber bepaalt immers in grote mate zelf de regels, terwijl er voor bovenvernoemde 'sporten' strikte richtlijnen gelden.[98] Dit geldt bijvoorbeeld ook voor dansen en andere collectieve gedragingen: niet enkel om er aan te kunnen deelnemen, maar ook om wat het ook is dat je aan het doen bent als een bepaalde vorm van 'dansen' te identificeren. Noteer hier ook hoe 'collectieve' gedragingen al per definitie verschillen van het in essentie louter individuele kanariehoeden.

Conclusie

Deze cultuurhistorische *case study* is vertrokken van de gedachte dat kanarieliefhebberij enige verwantschap zou vertonen met de 'liefhebberij' uit de voorgaande eeuwen, die allengs meer wetenschappelijk georiënteerd werd geacht. Zeker aan het begin van de eeuw is de overeenkomst nog duidelijk zichtbaar. Niet toevallig zijn de dan ontstane gespecialiseerde werken ook van een hoog wetenschappelijk niveau, getuige hun opname in latere natuurhistorische werken. Kanarieliefhebberij steunt ook duidelijk

97 Eichberg, 'The Enclosure of the Body', 102-105.
98 Op dit vlak ligt echter nog een mogelijkheid tot onderzoek, aangezien uit het kanariehoeden ergens in de negentiende eeuw competitieve kanarietentoonstellingen met strak afgelijnde criteria en reguleringen groeien.

op een interesse voor de natuur, wat overeenkomt met de verlichte idealen die achter fysica en geologie schuil gaan. Toch blijkt dat de term 'liefhebberij' in de achttiende eeuw breder is dan haar vereenzelviging met zeventiende-eeuwse amateurwetenschap doet vermoeden. Uit het bij het begin van de achttiende eeuw ontstane, specifiek op kanarieliefhebberij gerichte literair bronnenmateriaal blijkt immers hoe de liefhebberij ook een uitgesproken recreatieve bezigheid is. Aan het einde van de eeuw ligt zij binnen bereik van elkeen die over een minimum aan tijd en geld beschikt, en in staat is zich de noodzakelijke maar dan al bijzonder gepopulariseerde kennis eigen te maken. Was een 'liefhebberij' in de zeventiende eeuw en vroeger nog een vorm van amateuristische geleerdheid met een quasi automatische inschakeling in een collectief wetenschappelijk gebeuren, in de achttiende eeuw is het vrijwel volledig gericht op recreatie die daarbovenop individueel waardeerbaar blijkt. In plaats van verwijzing naar of verheerlijking van internationaal gerenommeerde instituten, geleerde personen of collectieve 'idealen', drukt men de liefhebber op het hart om vooral op een voor hem of haar zelf geschikte manier aan de bezigheid deel te nemen.

Katalysator van heel dit gebeuren is de commercie. Zonder de keuze te willen maken voor vraag dan wel aanbod als primaire factor, wil ik stellen dat het bestaan en uitbreiden van een op de liefhebberij gerichte markt de hoofdrol heeft gespeeld in de democratisering van de bezigheid. Haar bestaan wordt op negatieve wijze beklemtoond door de deelnemers aan de liefhebberij zelf, die zich haasten om hun eigen amateurisme af te zetten tegen het inkomensgericht houden van kanaries. Zij is vraaggestuurd in die zin dat ze een verlichte zucht naar (kennis over) de natuur met verve bedient, maar door haar professionele opzet en haar divers en almaar meer laagdrempelig aanbod worden op hun beurt ook 'nieuwe liefhebbers' aangetrokken. Het is kortom de commercialisering die de min of meer parallelle evoluties bewerkstelligt van het vanuit elitaire beperking neerdalen tot een sociaaleconomisch democratische verspreiding en het meer (populair) wetenschappelijke weet te vertalen tot het vooral ontspanningsgerichte.

Dit alles betekent dat wetenschapsgeschiedenis, zeker wat betreft de achttiende eeuw, meer aandacht moet hebben voor populaire vrijetijdsbezigheden met enige wetenschappelijke achtergrond. Er kan daarin zeker gelijkenis worden ontdekt in bepaalde mentaliteiten en motivaties. Ook het sociale luik zou wel eens overeenkomsten kunnen vertonen. Het is immers geen toeval dat 'sociabiliteit' voor beiden een factor blijkt, ook al is dit een breed achttiende-eeuws gegeven. De bevindingen van deze case study onderschrijven echter ook wat al bekend is uit de historiografie rond consumptie en kleinhandel: de achttiende eeuw is een verregaand commercialiserende eeuw. De invloed hiervan op de verspreiding van wetenschap en vrije tijd mag niet worden onderschat. Net zomin mag het 'populariseren' en 'democratiseren' worden gebruikt zonder eerlijk naar hun commerciële katalysator te verwijzen.

Teruggekoppeld naar het bredere maatschappelijk vlak, toont dit alles wat mij be-

treft aan hoe een sterke wisselwerking tussen verlichte interesse en commercialiteit de basis kan hebben gelegd voor de cultureel-wetenschappelijke ontwikkelingen uit de latere eeuwen. Immers, over het nut van een zo inclusief en zo kwalitatief mogelijk onderwijs is iedereen het ondertussen wel eens - maar hoeveel geleerd talent zou analoog niet zijn opgebloeid dankzij een commercieel gestuurde democratisering, als dit betekende dat bredere lagen van de bevolking met (populaire) wetenschap in contact konden komen? En zou het tot breed geparticipeerde vrije tijd herleiden van oorspronkelijk hermetische wetenschappelijke bezigheden niet om eenzelfde reden nuttig zijn geweest?

Over de auteur
Tom de Roo studeerde geschiedenis met specialisatie cultuur van de vroegmoderne tijd aan de Universiteit Antwerpen, waar hij in 2005 afstudeerde op de thesisverhandeling *Dierlijk gezelschap, menselijke reflectie. Gezelschapsdieren en hun culturele betekenis in de Moderne Tijd*. Momenteel is hij lid van het Centrum voor Stadsgeschiedenis aan de Universiteit Antwerpen, waar hij als aspirant voor het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen werkt aan een doctoraatsonderzoek over sociale relaties in de wereld van huishoudelijke consumptie. Hij volgt het doctoraal trainingsprogramma aan het N.W. Posthumus Instituut. E-mail: tom.deroo@ua.ac.be.

Literatuurlijst

Bronnen

A new way of breeding canary birds (London: J. Hughs, 1742).
Eleazar Albin, *A natural history of English song-birds, and such of the foreign as are usually brought over and esteemed for their singing* (London: A. Bettesworth; C. Hitch; S. Birt, 1737).
Ulysse Aldrovandi, *Ornithologiae. Liber Decimusterius* (Bononiae: B. Bellagamba, 1600).
Johann Beckmann, *A history of inventions and discoveries* [orig. *Beyträge zur Geschichte der Erfindungen*, trans. William Johnston] (London: J. Bell, 1797).
Pierre Belon du Mans, *L'histoire de la nature des oyseaux, avec leurs descriptions, & naïfs portraicts retirez du naturel* (Paris: G. Cavellat, 1555).
Ralph Beilby, *History of British birds*, deel I (Newcastle: S. Hodgson, 1797).
Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux*, 18 delen (Paris: l'Imprimerie Royale, 1770-1785).
Noël Chomel, *Huishoudelyk woordboek. Vervattende vele middelen om zyn goed te vermeerderen, en zyne gezondheid te behouden...*, deel 1, vert. Jan Lodewyk Schuer (Leiden: S. Luchtmans - Amsterdam: H. Uytwerf, 1743).
J. Cundall, *The school of arts; or new book of useful knowledge* ([London]: Andrew Hambleton, [1790?]).

Exact and sure directions how to dress and keep canary-birds, and to preserve them in health, and also, how to use and keep the new fashion bird-cages (London, [ca. 1710]).
Thomas Fairfax, *The compleat sportsman; or country gentleman's recreation* (London: J. Cooke, 1758).

Conrad Gesner, *Historiae Animalium Liber III, qui est de Auium natura* (Francofurdi: I. Wecheli, 1585).
Oliver Goldsmith, *An history of the earth, and animated nature*, deel 5 (London: J. Nourse, 1779).
Joseph-Charles Chastanier Hervieux de Chanteloup, *Traité curieux des Serins de Canarie. Naaukeurige verhandeling van de Kanari Vogels* [trans. A. Moubach] (Amsterdam: Hendrik Schelte, 1712).
Thomas Holland, *Exercises for the memory and understanding: consisting of select pieces in prose & verse; together with a series of examinations relative to arts, science, and history* (Manchester: George Nicholson, 1798).
Martinus Houttuyn, *Natuurlyke historie of uitvoerige beschryving der dieren, planten en mineraalen. Volgens het Samenstel van den Heer Linnaeus. Met naauwkeurige Afbeeldingen*, 37 delen (Amsterdam: F. Houttuyn; J. van der Burgh, 1761-1785).
Johannes Jonston, *Beschrijving vande Natuur der Vogelen neffens haer Beeldenissen in koper gesneden* [vert. M. Grausius] (Amsterdam: I.I. Schipper, 1660).
Juvenile Poems, written in the years 1771 and 1772 (London: Baker & Galabin, 1778).
Edward Augustus Kendall, *The canary bird: a moral fiction* (London: E. Newbery; J. Cundee, 1799).
Thomas Lord, *Lord's entire new system of ornithology. Or oecumenical history, of British birds* (London: Thomas Lord, [1791-96]).
William Fordyce Mavor (ed.), *The Young gentleman's & lady's magazine, or Universal repository of knowledge, instruction and amusement, ... to serve as an useful auxiliary to public and private tuition* (London: J. Walker, [1799-1800]).
William Fordyce Mavor, *Natural history, for the use of schools; founded on the Linnaean arrangement of animals* (London: R. Phillips; T. Davison; T. Hurst; J. Wallis; Vernor & Hood; Carpenter & Co., 1800).
Meertens Instituut, *Boedelbank van het Meertens Instituut*, http://www.meertens.knaw.nl/boedelbank/ (consult december 2008).
Giovanni Pietro Olina, *Les amusemens innocens, contenant le traité des oiseaux de voliere, ou le parfait oiseleur* (Paris: P.F. Didot, 1774) *[orig. Uccelliera, overo discorso della natura e proprietà di diversi uccelli e in particolare di que'che cantano, con il modo di prendergli, conoscergli, allevargli e mantenergli*, [vert. P.J. Buc'hoz (Roma 1662).
Giovanni Pietro Olina, *Uccelliera, o vero discorso della natura, e proprieta di diversi uccelli e in particolare di que che cantano, con il modo di prendergli, conoscergli, allevargli* (Roma: Andrea Fei, 1622).
John Piercy, *A natural history of Irish Song Birds, and such of the Foreign as are usually brought over and esteemed for their singing* (Dublin: J. Piercy, 1745).
Samuel Jackson Pratt, *Pity's gift: a collection of interesting tales, to excite the compassion of youth for the animal creation* (London: T.N. Longman; E. Newbery, 1798).

George Riley, *The beauties of the creation: or, a new moral system of natural history*, 5 delen (London: G. Riley, 1793).
Hannah Robertson, *The young ladies school of arts. Containing a great variety of practical receipts*

(York: New Printing-Office, 1777).
Godfrey Smith, *The laboratory; or, school of arts: containing a large collection of valuable secrets, experiments, and manual operations in arts and manufactures*, 2 delen (London: C. Whittingham; H.D. Symonds; J. Wallis; Wynne & Scholey; Vernor & Hood, 1799).
The bird fancier's necessary companion and sure guide; being an easy way of breeding canary birds, and the best method of chusing and keeping them, both for breeding and song (London: T. Hope, 1760 [1762]).
The history of singing birds containing an exact description of their habits & customs, & their manner of constructing their nests their times of incubation with the peculiar excellencies of their several songs. ... translated from the French of the Count de Buffon (Edinburgh: S. Doig, 1791).
The new handmaid to arts, sciences, agriculture, &c. (London: W. Clements; J. Sadler, 1790).
William Thompson, *The new and complete bird-fancyer; or bird-fancyer's recreation and delight* (London: A. Hogg, [1783?]).
William Turner, *Avium Praecipuarum, quarum apud Plinium et Aristotelem mentio est, brevis & succineta historia* (Cologne: J. Gymnicus, 1544). Integrale herdruk in H.A. Evans (ed.), *Turner on Birds. A Short and Succinct History of the Principal Birds Noticed by Pliny and Aristotle* (Cambridge 1903).
William Turner, *The Seconde Partie of Vuilliam Turners Herball* (Cologne: A. Birchman, 1562). Bewerkte herdruk in Chapman, G.T.L. e.a., *A New Herball* (Cambridge 1995).
Frans Van Wickede, *Kanari-uitspanningen of nieuwe verhandeling van de kanari-teelt. Den Oorsprong, de Voortteeling, Aenkweking, onderscheiden Aert, Ziektens en Gebreken, Middelen ter herstelling van de Kanarien, en alles wat een liefhebber nodig heeft, 't zy hy dezelve wil doen broeden of niet* (Amsterdam: Steven van Esveldt, 1756).
Verhandeling van de kanari-teeling ofte den oorsprong, voortteelling, aenkweking, onderscheyden aert, ziektens en gebreken, middelen ter herstelling van de kanarievogels, ende al wat een Liefhebber noodig heeft, 't zy hy de zelve wilt doen broeden ofte niet. Alles nauwkeurig na meer dan XXV-jarige ondervinding beschreven Door eenen Liefhebber der Zelve (Antwerpen: P.J. Parys, [1759-1784]).
Samuel Ward, *A modern system of natural history*, deel VII (London: F. Newbery, 1775).
Anthony Yonge, *The husbandman's companion; and gentleman's amusement. Containing a cheap, easy and effectual method of curing the several disorders incident to horses, ... singing-birds, &c. With their nature and properties, methods of breaking, training, feeding, &c* (London: J. Williams, 1767)

Werken

Lucia H. Albers, ‘The Perception of Gardening as Art’, *Garden History* 19/2 (1991) 163-174.

Alessandro Arcangeli, *Recreation in the Renaissance. Attitudes towards Leisure and Pastimes in European Culture, c.* 1425-1675 (Hampshire/New York 2003).
Irene Baldriga, 'The role of correspondence in the transmission of collecting patterns in seventeenth-century Europe: models, media and main characters', in: F. Bethencourt en F. Egmond (ed.), *Correspondence and cultural exchange in Europe, 1400-1700*, Cultural exchange in early modern Europe 3 (Strasbourg 2007) 187-216.

Maxine Berg, 'New commodities, luxuries and their consumers in eighteenth-century England', in: M. Berg en H. Clifford (ed.), *Consumers and Luxury: Consumer Culture in Europe 1650-1850* (Manchester 1999) 63-85.
K. van Berkel, 'Citaten uit het boek der natuur. Zeventiende-eeuwse Nederlandse naturaliënkabinetten en de ontwikkeling van de natuurwetenschap', in: E. Bergvelt en R. Kistemaker (ed.), *De wereld binnen handbereik. Nederlandse kunst- en rariteitenverzamelingen, 1585-1735* (Zwolle 1992) 169-191.
David Bindman, *Hogarth and his Times: Serious Comedy* (London 1997).
T. Birkhead, K. Schulze-Hagen en R. Kinzelbach, 'Domestication of the canary, Serinus canaria - the change from green to yellow', *Archives of Natural History* 31/1 (2004) 50-56.
T. Birkhead en S. van Balen, 'Bird-keeping and the development of ornithological science', *Archives of Natural History* 35/2 (2008) 281-305.
Bruno Blondé en Natacha Coquery, 'Introduction', in: B. Blondé et al. (eds.), *Retailers and consumer changes in Early Modern Europe. England, France, Italy and the Low Countries / Marchands et consommateurs: les mutations de l'Europe moderne. Angleterre, France, Italie, Pays-Bas* (Tours 2005) 5-19.
Bruno Blondé en Ilja Van Damme, 'Fashioning Old and New or Moulding the Material Culture of Europe (Late Seventeenth-Early Nineteenth Centuries)', in: B. Blondé e.a. (ed.), *Fashioning Old and New. Changing Consumer Patterns in Europe (Seventeenth-Nineteenth Centuries)* (Turnhout 2009) 1-13.
Peter Borsay, *A History of Leisure. The British Experience* (Basingstoke/New York 2006).
John Brewer, *The Pleasures of the Imagination. English Culture in the Eighteenth Century* (London 1997).
John Brewer en Roy Porter (ed.), *Consumption and the World of Goods* (London & New York 1992).
Peter Burke, 'The Invention of Leisure in Early Modern Europe' [a], in: S. Cavaciocchi (ed.), *Il tempo libero economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit). Secc. XIII-XVIII. Atti della 'Ventiseiesima Settimana di Studi', 18-23 aprile 1994* (Serie II - Atti delle 'Settimane di Studi' e altri Convegni, 26) (Prato 1995) 17-27.
Peter Burke, 'The Invention of Leisure in Early Modern Europe' [b], *Past and Present* 146 (1995) 136-150.
Harold J. Cook, *Matters of exchange: commerce, medicine, and science in the Dutch Golden Age* (New Haven 2007).
Andrew Cunningham, 'The culture of gardens', in: N. Jardine, J.A. Secord en E.C. Spary (ed.), *Cultures of natural history* (Cambridge 1996) 38-56.
Ilja van Damme, 'Pendelen tussen revoluties en tradities. Recent historisch onderzoek naar de kleinhandel in de late middeleeuwen en de nieuwe tijd (ca. 1450-ca. 1850)', *Stadsgeschiedenis* 2/1 (2007) 54-65.
Karel Davids, *Dieren en Nederlanders. Zeven eeuwen lief en leed* (Utrecht 1989).
Florike Egmond, 'Correspondence and natural history in the sixteenth century: cultures of exchange in the circle of Carolus Clusius', in: F. Bethencourt en F. Egmond (ed.), *Correspon-*

dence and cultural exchange in Europe, 1400-1700, Cultural exchange in early modern Europe 3 (Strasbourg 2007), 104-142.
Henning Eichberg, 'The Enclosure of the Body - On the Historical Relativity of Health, Nature and the Environment of Sport', *Journal of Contemporary History* 21/1 (1986) 99-121.
Paula Findlen, 'Commerce, Art, and Science in the Early Modern Cabinet of Curiosities', in: P.H. Smith en P. Findlen (ed.), *Merchants and Marvels. Commerce, Science, and Art in Early Modern Europe* (New York 2002) 297-323.
Paula Findlen, *Possessing Nature. Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early* Modern Italy (Berkeley 1996).
Paula Findlen en Pamela H. Smith, 'Introduction. Commerce and the Representation of Nature in Art and Science', in: P.H. Smith en P. Findlen (ed.), *Merchants and Marvels. Commerce, Science, and Art in Early Modern Europe* (New York 2002) 1-26.
P. Fontes da Costa, 'The Culture of Curiosity at the Royal Society in the First Half of the Eighteenth Century', *Notes and Records of the Royal Society of London* 56/2 (2002) 147-166.
M. Fraser, 'Public Building and Colonial Policy in Dublin, 1760-1800', *Architectural History* 28 (1985) 102-123.
Steven M. Gelber, *Hobbies. Leisure and the Culture of Work in America* (New York 1999).
Roelof van Gelder, 'De wereld binnen handbereik. Nederlandse kunst- en rariteitenverzamelingen, 1585-1735', in: E. Bergvelt en R. Kistemaker (ed.), *De wereld binnen handbereik. Nederlandse kunst- en rariteitenverzamelingen, 1585-1735* (Zwolle 1992) 11-38.
Roelof van Gelder, 'Liefhebbers en geleerde luiden. Nederlandse kabinetten en hun bezoekers', in: E. Bergvelt en R. Kistemaker (ed.), *De wereld binnen handbereik. Nederlandse kunst- en rariteitenverzamelingen, 1585-1735* (Zwolle 1992) 259-292.
Douglas Harper, *Online Etymology Dictionary*, http://www.etymonline.com (consult juli 2008).
Eric Jorink, *Wetenschap en wereldbeeld in de Gouden Eeuw* (Hilversum 1999).
Mark Laird en John Harvey, 'Our Equally Favorite Hobby Horse: The Flower Gardens of Lady Elizabeth Lee at Hartwell and the 2nd Earl Harcourt at Nuneham Courtenay', *Garden History* 18/2 (1990) 103-154.
Denis Lambin, 'Pleasure with Profit: Some Aspects of Landscape Gardening', *Garden History* 3/2 (1975) 29-36.
C. Lennon, 'The changing face of Dublin, 1550-1750', in: P. Clark en R. Gillespie (ed.), *Two capitals London and Dublin, 1500-1840* (Oxford 2001) 39-52.
Neil McKendrick, 'The Commercialization of Leisure: Botany, Gardening, and the Birth of a Consumer Society', in: S. Cavaciocchi (ed.), *Il tempo libero economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit). Secc. XIII-XVIII. Atti della 'Ventiseiesima Settimana di Studi', 18-23 aprile 1994* (Serie II - Atti delle 'Settimane di Studi' e altri Convegni, 26) (Prato 1995) 567-613.

Neil McKendrick, John Brewer en John Harold Plumb (ed.), *The Birth of a Consumer Society. The Commercialization of Eighteenth-Century England* (Bloomington 1982).
Harm Nijboer, *De fatsoenering van het bestaan. Consumptie in Leeuwarden tijdens de Gouden Eeuw*, Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen (Groningen 2007).
Leo Noordegraaf en Thera Wijsenbeek-Olthuis, 'De wereld ontsloten. Aanvoer van rariteiten naar

Nederland', in: E. Bergvelt en R. Kistemaker (ed.), *De wereld binnen handbereik. Nederlandse kunst- en rariteitenverzamelingen, 1585-1735* (Zwolle 1992) 39-50
Oxford English Dictionary, http://www.oed.com (consult juli 2008).
Ronald Paulson, *Hogarth: His Life, Art, and Times* (New Haven/London 1971).
John Harold Plumb, 'The Commercialization of Leisure in Eighteen-Century England', in: N. McKendrick, J. Brewer en J.H. Plumb, *The Birth of a Consumer Society. The Commercialization of Eighteenth-Century England* (Bloomington 1985) 267-285.
Tom de Roo, *Dierlijk gezelschap, menselijke reflectie. Gezelschapsdieren en hun culturele betekenis in de moderne tijd*, onuitgegeven licentiaatsverhandeling (Antwerpen 2005).
Tom de Roo, 'From chaffinch to canary: an innovation in aviculture, 16th-18th century', in: I. Svanberg (ed.), *History of Aviculture* (wachtend op publicatie).
Herman Roodenburg, 'Smaak en distinctie: een verwaarloosd thema voor de achttiende eeuw', inleiding op het symposium *Smaak en distinctie. Elites in de Nederlanden in de 18e eeuw*, Meertens Instituut, Amsterdam, 23-24 januari 2009.
E. Sheridan-Quantz, 'The multi-centred metropolis: the social topography of eighteenth-century Dublin', in: P. Clark en R. Gillespie (ed.), *Two capitals London and Dublin, 1500-1840* (Oxford 2001) 265-296.
Sean Shesgreen (ed.), *The Criers and Hawkers of London. Engravings and Drawings by Marcellus Laroon* (Aldershot 1990).
Laurence Stone, 'Leisure in Eighteenth Century England', in: S. Cavaciocchi (ed.), *Il tempo libero economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo Libre, Freizeit). Secc. XIII-XVIII. Atti della 'Ventiseiesima Settimana di Studi', 18-23 aprile 1994* (Serie II - Atti delle 'Settimane di Studi' e altri Convegni, 26) (Prato 1995) 55-69.
Dorothee Sturkenboom, *De elektrieke kus. Over vrouwen, fysica en vriendschap in de 18de en 19de eeuw. Het verhaal van het Natuurkundig Genootschap der Dames in Middelburg* (Amsterdam/Antwerpen 2004).
Keith Thomas, *Het verlangen naar de natuur. De veranderende houding tegenover planten en dieren, 1500-1800* (Amsterdam 1990).
Jaap van der Veen, 'Dit klain vertrek bevat een Weereld vol gewoel. Negentig Amsterdammers en hun kabinetten', in: E. Bergvelt en R. Kistemaker (ed.), *De wereld binnen handbereik. Nederlandse kunst- en rariteitenverzamelingen, 1585-1735* (Zwolle 1992) 232-258.
Gerrit Verhoeven, *Anders reizen? Evoluties in vroegmoderne reiservaringen van Hollandse en Brabantse elites (1600-1750)*, Doctoraatsverhandeling Universiteit Antwerpen (Antwerpen 2008).
Jan de Vries, *The industrious revolution: consumer behavior and the household economy, 1650 to the present* (Cambridge 2008).
Katie Whitaker, 'The culture of curiosity', in: N. Jardine, J.A. Secord en E.C. Spary (ed.), *Cultures of natural history* (Cambridge 1996) 75-90.

Het verhaal van de moraal: Universele en nationale geschiedenis in de Zuid-Nederlandse colleges na de Theresiaanse onderwijshervorming (1777-1789)

Matthias Meirlaen

Much earlier than elsewhere in Western Europe, history appeared as a compulsory, autonomous subject in the secondary school curricula in the Southern Low Countries. In 1777, during the Austrian regime, a national educational reform prescribed the education of history in every secondary school. According to the programme of this reform, the history course had to contain lessons of both universal and national history. In this article, the relation between these two types of history is discussed. First of all, the different historiographical traditions of universal and national history are examined. Secondly, the narratives of the recommended textbooks are compared with one another. And finally, the way teachers dealt with universal and national history in everyday school practice is explored. Concerning the latter, this article especially wants to prove that, despite their different narrative traditions and schemes, universal and national history were closely connected in the classroom. In the eyes of the teachers, both had to be instructed in order to train the pupils' moral.

In augustus 1777 werd in Brusselse regeringskringen opgelucht ademgehaald. Na meer dan vier jaar voorbereidend werk, eerst door de *jointes* en *comités* die voor onderwijsmogelijkheden voor jongeren uit de in 1773 opgedoekte jezuïetencolleges moesten zorgen en vervolgens door de speciaal opgerichte Koninklijke Commissie voor de Studies, keurde keizerin Maria Theresia een nieuw nationaal onderwijsprogramma voor de colleges en pensionaten (de in de achttiende eeuw gebruikte term voor internaten) in de Oostenrijkse Nederlanden goed. Naar het voorbeeld van vele andere regio's binnen de Habsburgse invloedssfeer moesten ook alle Zuid-Nederlandse schoolgaande adolescenten voortaan eenzelfde, van overheidswege voorgeschreven opleiding volgen.[1] Eindelijk, zo luidde de ondertoon van het nieuwe programma, werd komaf gemaakt met de grote verscheidenheid aan lesmiddelen en methoden die tot dan toe door de verschillende religieuze orden en hun scholen waren gehanteerd. Onderwijs werd een staatsaangelegenheid. Over het hele land werden dezelfde leerstof, dezelfde uurroosters en dezelfde leermethoden ingevoerd.[2]

Voor het geschiedenisonderwijs bleek deze op nationale schaal doorgevoerde onderwijshervorming - in de literatuur ook wel de Theresiaanse hervorming genoemd[*]

1 Ook in Oostenrijk, Moravië, Bohemen, Silezië, Hongarije, Polen, Venetië, Lombardije, Piëmont, Napels en Sardinië moeide de staat zich met het schoolwezen, zie Leyder, *De Staat en het Latijns onderwijs*, 49-51.

2 Voor meer informatie over de onderwijshervorming van 1777, zie Hubert, 'Les réformes de Marie-Thérèse dans l'enseignement moyen aux Pays-Bas', 185-202 en 217-231; Van Hamme, 'Contribution à l'étude de la réforme de l'enseignement secondaire sous le régime autrichien', 109-137; Leyder, 'L'état de la classe, l'état dans la classe', 1155-1174.

* Met dank aan Kaat Wils en Tom Verschaffel voor hun begeleiding bij het schrijven van deze tekst, en aan Andrea Schampaert, Truus Van Bosstraeten, Sofie Onghena, Josephine Hoegaerts,

- van groot belang. Terwijl geschiedenis voordien slechts op een beperkt aantal scholen werd onderwezen, stond het vak vanaf het schooljaar 1777-1778 verplicht op het programma van alle Zuid-Nederlandse colleges en pensionaten.[3] Net zoals wiskunde en geografie vormde geschiedenis letterlijk één van de drie hulpwetenschappen of *sciences accessoires* bij het traditionele Latijnse onderricht. Inhoudelijk verdiende het onderwijs over het verleden in eerste instantie een plaats op het schoolcurriculum, omdat het uitleg en achtergrondinformatie bij de te lezen klassieke teksten kon verlenen. Daarnaast fungeerde de geschiedenisles vanaf *la troisième*, het vierde studiejaar dat de adolescenten op het college doorbrachten (want men telde af), als een alternatieve taalles.[4] Aangezien de leerlingen voortaan alle basisregels van de Latijnse grammatica moesten beheersen, werd namelijk voorgeschreven dat het historisch onderricht in de laatste drie studiejaren in het Latijn moest plaatsvinden. Om te voorkomen dat de leerkrachten al te veel aandacht aan geschiedenis zouden besteden en zo de functie van het vak als hulpwetenschap uit het oog zouden verliezen, werd bovendien door de onderwijshervormers bepaald dat geschiedenis net als alle andere *sciences accessoires* slechts twee keer per week gedurende een half uur mocht worden onderwezen: op woensdag- en op zaterdagvoormiddag, telkens tussen half tien en tien uur.[5]

Ook al was het historisch onderricht ondergeschikt aan de studie van het Latijn, toch bestond de geschiedenisles uit veel meer dan het louter verstrekken van nuttige (achtergrond)informatie met het oog op het lezen van klassieke teksten. De twee halve uren geschiedenis die wekelijks op het programma stonden, waren er tevens op gericht de leerlingen een algemeen beeld te geven van wat zich in het verleden had afgespeeld. Achtereenvolgens, zo schreef het nieuwe curriculum voor, moest in de geschiedenisles de gewijde geschiedenis, de geschiedenis van de drie oudste monarchieën (Assyrische, Perzische en Grieks-Macedonische) en die van de republiek Carthago, de Romeinse geschiedenis, en de vaderlandse geschiedenis worden besproken.[6] Volgens een evaluatieverslag over het te gebruiken lesmateriaal diende onder deze verschillende geschiedenistypes een tweedeling te worden aangebracht tussen de universele of algemene geschiedenis enerzijds, en de nationale of

Pieter Huistra, Brecht Dewilde en Jozef Glassée voor hun bemerkingen bij het nalezen van de tekst.

3 Slechts veertien van de ruim vijftig colleges in de Zuidelijke Nederlanden hadden aan de vooravond van de Theresiaanse onderwijshervorming al afzonderlijke geschiedenislessen ingevoerd. Het betrof de augustijnencolleges van Brussel, Antwerpen, Gent, Brugge, Tienen, Dendermonde, Binche, Edingen en Bouvignes, het Heilig Drievuldigheidscollege in Leuven en de jezuïetencolleges van Halle, Marche, Luxemburg en Kortrijk.

4 Het onderricht aan de colleges en pensionaten verliep in zes studiejaren of 'klassen'. Deze klassen waren achtereenvolgens: *figura minor* of *rudimenta secunda, figura major* of *rudimenta prima, grammatica* of *etymologia, syntaxis, poësis*, en *rhetorica* of *eloquentia*. De eerste drie tot vier studiejaren stonden in het teken van het aanleren van de Latijnse grammatica. Het lezen van klassieke teksten gebeurde dan, afhankelijk van hun moeilijkheidsgraad, in het voorlaatste of het laatste jaar. Het tellen van de klassen gebeurde van hoog naar laag. De *figura minor* was dus de zesde klas, de *rhetorica* de eerste.

5 Voor meer informatie over het lessenrooster van de *sciences accessoires*, zie Leyder, *De Staat en het Latijns onderwijs*, 72; Voor meer informatie over de positie van geschiedenis als hulpwetenschap in de Theresiaanse onderwijshervorming, zie Meirlaen, 'Cicero's taal en nauwkeurige feitenkennis', 40-41.

6 *Plan provisionnel d'études*, 4-25.

vaderlandse geschiedenis anderzijds. De universele geschiedenis, die uit de eerste drie vermelde geschiedenistypes

bestond, moest in de eerste vier collegejaren aan bod komen, de nationale geschiedenis in de laatste twee.[7] In dit artikel zal worden onderzocht hoe de universele en de nationale geschiedenis zich in het onderwijs tot elkaar verhielden. Ging het om twee verschillende, losstaande geschiedverhalen met elk hun eigen (opvoedkundige) waarde? Of was het onderscheid tussen de universele en de nationale geschiedenis louter van geografische aard, en zorgde een meer algemene visie op wat geschiedenisonderwijs moest inhouden ervoor dat beide verhalen elkaar (uiteindelijk) aanvulden? Voor het beantwoorden van deze vragen zullen twee soorten bronnen worden gebruikt. Ten eerste zal aan de hand van de verschillende voorgeschreven (hand)boeken de verhalende structuur van beide geschiedenistypes worden onderzocht. Ten tweede zal via een aantal bewaard gebleven examenprogramma's van colleges worden nagegaan hoe de verhalen uit deze (hand)boeken in de praktijk werden onderwezen.[8]

Nieuwe versus traditionele geschiedschrijving?

'Men staat met rede versteld dat een volk dat al achttien eeuwen bekend is, dat een aanzienlijk deel uitmaakte van het Romeinse keizerrijk, dat tweemaal Gallische veroveraars uit zijn schoot heeft zien opstaan, dat zozeer verdeeld, zozeer verenigd, de meest opzienbarende revoluties heeft doorstaan, dat bij zich een staatsregeling en bewonderenswaardige wetten vorm heeft zien krijgen, dat zijn handel, zijn handwerk en zijn kunsten naar de meest in verval geraakte volkeren heeft uitgevoerd, nog steeds geen betrouwbare historicus heeft gevonden, die, de meest wanordelijke pennentrekken uit een veelheid van boeken verzamelend, een overzicht weet samen te stellen waarin de natie zich kan herkennen en waar de vreemdelingen met plezier naar kunnen kijken,' zo opende Jean des Roches zijn *Prospectus d'une histoire générale des Pays-Bas autrichiens* in 1785.[9] Met deze woorden gaf de secretaris van de onderwijshervormers acht jaar na de invoering van het nieuwe schoolprogramma aan hoe over de nationale geschiedschrijving werd gedacht. In tegenstelling tot andere Europese landen, zo luidde het, kenden de Zuidelijke Nederlanden hieromtrent geen historiografische traditie.[10] Het onderzoek naar de geschiedenis van de natie gold in de tweede helft van de achttiende eeuw als iets nieuws. Pas in 1772, wanneer de net opgerichte Brusselse Keizerlijke en Koninklijke Academie voor Wetenschappen en Letteren geld vrijmaakte voor reeksen bronnenpublicaties en historische prijskampen,

7 ARA, *Manuscrits divers* 2691, *Recueil de pièces touchant la commission royale des études*, 268-274.

8 Op het einde van het schooljaar werden alle leerlingen mondeling over de behandelde leerstof ondervraagd. Deze mondelinge ondervragingen werden bijgewoond door de familieleden van de leerlingen en de notabelen van de stad. Na het examen moesten de colleges een programma met de gestelde vragen en de behaalde resultaten van de leerlingen opsturen naar de centrale inspectie in Brussel.

9 Des Roches, *Prospectus d'une histoire générale*, 3. Mijn vertaling.

10 Om deze argumentatie te staven, werd vaak verwezen naar het feit dat de Noordelijke Nederlanden dankzij Jan Wagenaars *Vaderlandsche Historie* (1749-1759) wel over een nationale geschiedenis beschikten.

zo werd gedacht, hadden de Zuidelijke Nederlanden voor het eerst hun eigen (gezamenlijke) verleden ontdekt.[11]

11 Voor meer informatie over het historisch onderzoek aan de Keizerlijke en Koninklijke Academie voor Wetenschappen en Letteren, zie Verschaffel, *De hoed en de hond*, 61-79.

De verklaring waarom laat-achttiende-eeuwse geletterden de geboorte van de nationale geschiedschrijving in de eigen tijd plaatsten, had te maken met de opkomst van een groeiend eenheidsgevoel in de Zuidelijke Nederlanden onder het bewind van keizerin Maria Theresia. Terwijl de Oostenrijkse Nederlanden aan het begin van de achttiende eeuw nog als een samenraapsel van afzonderlijke vorstendommen werden beschouwd, zorgde de centralisatiepolitiek van de keizerin, doorgevoerd door de bevoegde regering in Brussel, vanaf 1750 voor een steeds sterkere affirmatie van een gezamenlijke Zuid-Nederlandse identiteit.[12] Het nationale identiteitsbesef verschoof van een gehechtheid aan de afzonderlijke graafschappen en hertogdommen naar een geloof in de nieuwe eenheid. En dit had zijn gevolgen voor het toenmalige historiografische denken. Voor de laat-achttiende-eeuwse geleerden bestond het onderzoek naar de vaderlandse geschiedenis namelijk niet langer uit het beschrijven van het verleden van de vele afzonderlijke gewesten zoals voordien gebeurde, maar uit het historiseren van het nieuwe, steeds sterker wordende samenhorigheidsgevoel in de Zuidelijke Nederlanden.[13] Maar net dit soort geschiedenis, zo stelden ze vast, was in de Oostenrijkse Nederlanden nog nooit geschreven.

De vaststelling dat een nationale geschiedschrijving vanuit een algemeen Zuid-Nederlands perspectief nog niet bestond, bezorgde de onderwijshervormers van 1777 de nodige problemen. Want ook zij beschouwden de volledige Zuidelijke Nederlanden als het eigenlijke vaderland.[14] Alleen, zo meenden ze, zorgde de jonge leeftijd van de nationale historiografie ervoor dat het de leerkrachten aan goede werkinstrumenten ontbrak om over de geschiedenis van dit eigenlijke vaderland les te geven. Vandaar dat de onderwijshervormers bij het bekend maken van het nieuwe schoolcurriculum besloten om zelf een handboek vaderlandse geschiedenis samen te stellen. In afwachting dat dit handboek op de markt zou verschijnen, zo bepaalden ze, moesten de leerkrachten - merkwaardig genoeg - proberen om met behulp van de verschillende bestaande lokale en provinciale geschiedenissen onderwijs over het Zuid-Nederlandse verleden te geven. Vooral de zeventiende-eeuwse Brabantse geschiedenissen van Christophe Butkens, Franciscus Haraeus en Hubert Loyens konden hierbij dan als uitgangspunt dienen.[15] Maar in de praktijk, zo blijkt uit de bewaard gebleven examenprogramma's, leidde deze bepaling slechts tot verdeeld succes. Het voorschrijven van de gewestelijke

12 Roegiers, ‘Tussen vrijheid en trouw’, 30-36; Stengers, *Les racines de la Belgique*, 121-123.

13 Voor meer informatie over het natie- en het vaderlandbegrip in de vroegmoderne geschiedschrijving van de beide Nederlanden, zie Tilmans, ‘De ontwikkeling van een vaderland-begrip’, 77-110. Voor een overzicht van de Zuid-Nederlandse gewestelijke geschiedschrijving in het begin van de achttiende eeuw, zie Verschaffel, *De hoed en de hond*, 43-55.

14 Het is trouwens opmerkelijk dat de drie voornaamste onderwijshervormers, Jean François de Marci, Cornelis Franciscus Nelis en Jean des Roches, tevens zeer actieve leden van de Koninklijke en Keizerlijke Academie voor Wetenschappen en Letteren waren. Voor meer informatie over de werking en de samenstelling van de onderwijshervormers, zie Lenders, ‘Koninklijke Commissie voor de Studies’ II, 938-947.

15 *Plan provisionnel d'études*, 24. De bedoelde werken waren: Christophe Butkens' *Trophées tant sacrés que profanes du duché de Brabant* (1637), Franciscus Haraeus' *Francisci Haraei Annales ducum seu principum Brabantiae totiusque Belgii* (1623) en Hubert Loyens' *Brevis et succinta synopsis rerum maxime memorabilium bello et pace gestarum ab serenissimis Lotharingiae, Brabantiae, & Limburgi ducibus* (1672).

geschiedenissen zorgde er immers voor dat heel wat leerkrachten tijdens de lessen nationale geschiedenis gewoon de eigen provinciale en/of lokale geschiedenis onderrichtten. Zo besprak de retoricaleerkracht van het Theresiaans college te Brussel - een school die volgens de onderwijshervormers zowel qua organisatie als wat lesprogramma betreft een voorbeeldfunctie vervulde - vooral het leven van de Brabantse hertogen, terwijl zijn collega uit Nijvel zijn blik louter op de eigen stedelijke geschiedenis richtte en 'de oorsprong, oudheid, etymologie van de naam, toestand vóór de komst van de heiligen Itta en Sint-Geertrui, en stichting van het noemenswaardige en zeer oude kapittel' van zijn stad besprak.[16]

Was de nationale geschiedenis nieuw, dan gold de universele geschiedenis voor de onderwijshervormers als een traditioneel historiografisch genre. Want, zo stelden ze in het nieuwe schoolcurriculum van 1777, in tegenstelling tot voor de vaderlandse geschiedenis bestonden er voor de universele geschiedenis wel verschillende *Livres classiques* of klassieke meesterwerken die door de leerkrachten konden worden gebruikt.[17] Hierbij dachten de onderwijshervormers aan Jacques-Bénigne Bossuets *Discours sur l'histoire universelle* (1681), Charles Rollins *Histoire ancienne* (1730), het anonieme compilatiewerkje *Historiae Romanae, res memorabiles ex scriptoribus collectae* (1774) dat tekstfragmenten van de klassieke historici Livius, Annaeus Florus, Sallustius en Velleius Paterculus bundelde, Jean Baptiste Louis Creviers *Histoire des empereurs romains* (1750) en Charles Le Beaus *Histoire du Bas-Empire* (1756). Net zoals voor de nationale geschiedenis hoopten de onderwijshervormers de inhoud uit deze boeken op termijn samen te brengen in afzonderlijke, speciaal voor onderwijs bestemde werkjes of *traités particuliers*.[18] Maar anders dan voor de vaderlandse geschiedenis, waarvoor Jean des Roches in 1782 namens de hervormers het handboek *Epitomes historiae Belgicae* op de markt bracht, werd het schrijven van deze werkjes in werkelijkheid nooit aangevat. Bijgevolg dienden de leerkrachten zelf het verhaal van de universele geschiedenis samen te stellen met behulp van de voorgenoemde klassiekers.

Daniëls profetie en de structuur van de universele geschiedenis

De lange traditie waar de universele geschiedenis in de achttiende eeuw aanspraak op kon maken, ging in wezen terug tot de historiografie van de Latijnse kerkvaders in de vierde eeuw na Christus. Het waren nieuw bekeerde christelijke geleerden, zo toonde de Italiaanse oudheidkundige Arnaldo Momigliano aan, die in hun strijd voor de (officiële) erkenning van hun godsdienst de geschiedfilosofische beschouwingen van klassieke auteurs als Hesiodus, Herodotus, Diodorus of Polybius over de herkomst en het verloop van de mensheid herinterpreteerden, en zo een geschiedverhaal creëerden dat tot in de negentiende eeuw (in christelijke kringen) overeind zou blijven. Kenmerkend voor dit verhaal was dat het de geschiedenis van de mensheid van-

16 ARA, KCS 28A-28B, *Programmes pour les exercices publics*, 1777-1793.
17 *Plan provisionnel d'études*, 24.
18 ARA, *Manuscrits divers* 2691, *Recueil de pièces touchant la commission royale des études*, 268-274.

uit een messiaans toekomstperspectief bestudeerde. Om de universele geschiedenis te begrijpen, zo stelden vroegchristelijke historiografen als Hippolytus, Lactantius of Sulpicius Severus, moesten de bijbelse profetieën in rekenschap worden genomen. Het was de goddelijke lotsbestemming die het verloop van de geschiedenis richting gaf.[19]

Maar de Bijbel vormde lang niet de enige inspiratiebron voor de geschiedschrijvers uit de vierde eeuw. De vroegchristelijke auteurs waren ook vertrouwd met de historische arbeid van hun heidense voorgangers. Allen waren ze opgegroeid met de klassieken uit de (eigen) Romeinse samenleving, en met hun nieuwe universele geschiedenissen hadden ze helemaal niet de bedoeling de bevindingen uit de traditionele Griekse en Romeinse historiografie van tafel te vegen. Het was voor de vroegchristelijke auteurs bijvoorbeeld ondenkbaar de Trojaanse oorlog, de terugkeer van de Heracliden of de stichting van Rome in hun werken onvermeld te laten. Veeleer zochten ze naar een synthese, waarbij ze aan dergelijke profane geschiedenisverhalen een religieus-christelijke betekenis konden geven. Vooral de identificatie van de vier wereldrijken uit Daniëls profetie met het Assyrisch-Babylonische, het Medisch-Perzische, het Grieks-Macedonische en het Romeinse rijk, bleek hiervoor een uitgelezen aanknopingspunt.[20]

Het gevolg hiervan was dat de universele geschiedenis bij de vroegchristelijke auteurs een dubbele verhalende structuur bezat. Ze beschreef enerzijds de lineaire, diachrone vooruitgang van het joodse volk, en anderzijds de cyclische op- en neergang van de verschillende heidense wereldrijken. Het verhaal van Gods volk werd ontleend aan de Bijbel, terwijl dat van de groei, de bloei en het verval van de rijken met behulp van Griekse en Romeinse auteurs werd gereconstrueerd. En ook al leek deze dubbele structuur inherent tegenstrijdig, toch zorgde de eschatologische gerichtheid van de vroegchristelijke auteurs ervoor dat het vooruitgangsverhaal en het cyclische verhaal konden worden verzoend. De systematiek van de groei, bloei en verval van rijken - die trouwens ook in geschiedenisbeschouwingen van klassieke auteurs als Herodotus en Polybius werd behandeld - werd immers niet als een natuurlijk, mechanisch proces beschouwd. Integendeel, net zoals het vooruitgangsverhaal van het uitverkoren volk, zo meenden ze, werd ook het verhaal van de opkomst en de neergang van verschillende wereldrijken door de goddelijke voorzienigheid gestuurd. Daniëls profetie had namelijk laten zien dat de profane geschiedenis van de klassieken niet als 'toevallig' mocht worden bestempeld, maar onderdeel vormde van het almachtige plan dat God met de mensheid had. God had, zo luidde de redenering, de groei, de bloei en het verval van heidense en goddeloze rijken zelf gewild, om zijn volk tegenbeelden van wenselijk gedrag voor te houden en de gerichtheid op de Verlossing niet uit het oog te doen verliezen. Uiteindelijk vormde de cyclische beweging van opeenvolgende wereldrijken dus niet meer dan een noodzakelijke opstap naar het eindpunt van het

19 Momigliano, 'Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.', 82-83; Momigliano, 'On the Origins of Universal History', 31-32.

20 Pons, '"Histoire idéale éternelle" et "histoire universelle" chez Vico', 11-14.

universele geschiedverhaal: de triomf van het volk van Israël onder de vorm van de opkomst en wijde verspreiding van de christelijke leer aan het einde van het (laatste heidense) Romeinse rijk.[21]

De universele geschiedenis die de Oostenrijkse onderwijshervormers in 1777 voorschreven, beantwoordde aan deze vroegchristelijke dubbelstructuur. Alleen werd er bij de verdeling van de leerstof over de verschillende studiejaren voor gekozen het verhaal van het uitverkoren volk en dat van de op- en neergang van de wereldrijken achter elkaar, in respectievelijk het zesde en het vijfde, en het vierde en het derde jaar, te onderwijzen. Op die manier meenden de onderwijshervormers binnen de universele geschiedenis een belangrijke onderverdeling aan te brengen tussen gewijde geschiedenis, die diende te worden bestudeerd aan de hand van het Oude Testament, en profane geschiedenis, waarvoor naast het Oude Testament nog andere bronnen zoals de klassieke auteurs bestonden.[22] Voor de lessen in de gewijde geschiedenis, zo schreef het nieuwe schoolprogramma voor, moesten de leerkrachten gebruik maken van Bossuets *Discours sur l'histoire universelle*. Het onderricht over de wereldrijken diende te gebeuren aan de hand van Rollins *Histoire ancienne*, het anonieme compilatiewerk *Historiae Romanae, res memorabiles ex scriptoribus collectae*, Creviers *Histoire des Empereurs romains*, en Le Beaus *Histoire du Bas-Empire*. Rollins werk moest worden gehanteerd om in het vierde jaar de Assyrisch-Babylonische, Perzische, Grieks-Macedonische en Carthaagse geschiedenis te onderwijzen, de overige drie boeken waren bedoeld voor de lessen Romeinse geschiedenis het jaar nadien. Uit de bewaard gebleven examenprogramma's blijkt dat deze voorschriften over de te hanteren werken niet altijd even strikt werden nageleefd. Voor de gewijde geschiedenis, immers, maakten heel wat leerkrachten gebruik van het eerste deel van Claude Fleury's *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne* (1679), een werk dat de onderwijshervormers eigenlijk enkel hadden voorgeschreven voor het opmaken van Franse stel- en vertaaloefeningen en waarvan de Keizerlijke Drukkerij speciaal voor schoolgebruik een nieuwe, verbeterde uitgave op de markt had gebracht.[23] En wat de profane geschiedenis betreft, blijkt dat enkel de vier eerste delen uit Le Beaus dertiendelige

21 Voor meer informatie over de constructie van het vroegchristelijke geschiedenisverhaal, zie Breisach, *Historiography*, 77-88; Kelly, *Faces of History*, 75-98.

22 ARA, *Manuscrits divers* 2691, Recueil de pièces touchant la commission royale des études, 491. Uit de examenvragen die de colleges jaarlijks ter controle naar de Koninklijke Commissie der Studiën moesten zenden, blijkt dat het onderscheid tussen deze geschiedenistypes rond 1780 ook effectief aan de leerlingen werd aangeleerd in het Theresiaans college in Brussel, het Koninklijke college van Doornik, het augustijnencollege van Binche, het benedictijnencollege van Geraardsbergen en het college aan de abdij van Sint-Hubertus. In dit laatste college moesten de leerlingen van de figuren op het examen zelfs een definitie van beide geschiedenissoorten kunnen formuleren. Zie ARA, KCS 27A-27B, Programmes pour les exercices publics, 1777-1793; ARA, KCS 28A-28B, Programmes pour les exercices publics, 1777-1793.

23 Ondermeer de Koninklijke colleges van Ieper, Halle en Oudenaarde, de augustijnencolleges van Leuven en Roeselare, het benedictijnencollege van Geraardsbergen, het minderbroedercollege van Poperinge en het college aan de abdij van Sint-Hubertus gaven aan Fleury's werk te gebruiken tijdens de geschiedenisles. Zie ARA, *KCS* 27A-27B, Programmes pour les exercices publics, 1777-1793; ARA, KCS 28A-28B, Programmes pour les exercices publics, 1777-1793.

Histoire du Bas-Empire, een werk dat de Romeinse geschiedenis vanaf keizer Constantijn tot de val Constantinopel beschreef, door leerkrachten werden gehanteerd. Maar aan de inhoud van het onderwezen geschiedverhaal veranderde dit niet strikt naleven van de voorschriften maar weinig. De opbouw en de (onder)toon van de werken van Fleury en Bossuet verschilden nauwelijks, en de keuze om enkel de vier eerste delen van Le Beaus *Histoire du Bas-Empire* te gebruiken, zo zal verder blijken, had te maken met de overtuiging dat niet de val van Constantinopel, maar de ondergang van het West-Romeinse Rijk het einde van de universele geschiedenis inluidde.[24]

In alle voorgeschreven en gebruikte werken werden zowel het verhaal van de gewijde als dat van de profane geschiedenis vanuit eenzelfde transcendent begin- en eindpunt geconcipieerd. De zondeval vormde de aanzet waaruit de hele geschiedenis zich ontspon, de verlossing de bestemming waarnaar de opeenvolging van gebeurtenissen zich ontwikkelde. Ook al waren de respectieve onderwerpen van de gewijde en de profane geschiedenis - het volk van Israël enerzijds en de verschillende antieke wereldrijken anderzijds - in wezen verschillend, de rode draad van beide verhalen was dezelfde. De mensheid was voor Adam en Eva's ongehoorzaamheid gestraft, en moest daarom in afwachting van de komst van de Messias met zonde en onheil leren leven. Alleen het perspectief van waaruit dit verhaal van zonde en onheil werd belicht, verschilde. De gewijde geschiedenis beschreef hoe het uitverkoren volk - ondanks vele moeilijkheden - op een goede manier met Gods straf wist om te springen, terwijl de profane geschiedenis net de keerzijde van deze medaille belichtte, en vertelde hoe zonde en goddeloosheid andere volkeren systematisch ten val brachten.

Door de zondeval als vertrekpunt en de verlossing als eindpunt van de universele geschiedenis te nemen, creëerden de auteurs van de voorgeschreven en gebruikte werken een erg strijdbaar verhaal. Het was de voortdurende confrontatie tussen goed en kwaad, geloof en ongeloof die centraal stond. In de gewijde geschiedenis werd deze strijd vooral toegelicht aan de hand van de verdiensten van door God uitverkoren leiders zoals Noah, Abraham, Mozes of David. Zij hadden, zo werd gesteld, de ware toedracht van de schepping nooit uit het oog verloren, hielden de herinnering aan de komst van de Messias levendig, en verhinderden dat ook hun volk zich tot zedelijk verderf liet verleiden. De profane geschiedenis kreeg vooral een strijdbaar karakter door de militair-politieke *grandeur* van de rijken te confronteren met de impact van hun vernietiging. Hun drang naar territoriale expansie en de wreedheid waarmee ze andere volkeren onderwierpen was niet meer dan tijdelijk, zo luidde het met een toespeling op de verlossing.

Meteen wordt duidelijk dat de gerichtheid op de verlossing ook de dynamiek van de strijd tussen goed en kwaad in beide geschiedenisverhalen stuurde. De gewijde geschiedenis schreef een opwaarts verhaal naar de overwinning, de profane geschiedenis

24 De eerste vier delen van Le Beaus *Histoire du Bas-Empire* handelden over de geschiedenis van het West-Romeinse Rijk van Constantijn de Grote tot Augustulus, de negen overige delen bespraken de Oost-Romeinse geschiedenis tot in 1453.

een neerwaarts verhaal naar de nederlaag. Kenmerkend voor het gewijde geschiedenisverhaal was dat de lineaire dynamiek aan de hand van het abstracte en immanente thema van 'de hoop' werd geëxpliciteerd. De zege van het geloof, zo luidde het, was geen overwinning waarbij het volk Gods de ongelovige volkeren met een almaar toenemend machtsvertoon aan zich onderwierp. De Israëlieten trokken uiteindelijk aan het langste eind, omdat ze, dankzij de overtuigingskracht van de profeten, doorheen de hele geschiedenis de hoop op de verlossing nooit uit het oog waren verloren. En naarmate de tijd vorderde, en de verlossing naderde, zo ging de logica van het verhaal, werd deze hoop steeds groter. 'Nooit eerder,' klonk het in Bossuets *Discours sur l'histoire universelle*, 'was de overtuiging bij de joden dat de Messias wel moest komen zo levendig als tijdens de lange profeetloze periode die zich van de bouw van de tweede tempel en de geboorte van Jezus Christus scheidde'.[25]

Het aanbrengen van lineaire progressie met behulp van het abstracte thema van de hoop ontdeed het gewijde geschiedenisverhaal, ondanks zijn strijdbaar karakter, ook van elke vorm van triomfalisme. Het was het lijden van Gods volk dat steeds weer werd benadrukt. De grootse daden van Abraham, Mozes of David, zo werd gesteld, waren geen cumulatieve overwinningen op het onheil van de erfzonde, maar goddelijke bemiddelingen die ervoor moesten zorgen dat het Israëlische volk zich ondanks veel tegenspoed bleef richten op wat nog komen moest. Pas na het verhaal van de Messias kreeg de gewijde geschiedenis een enigszins euforische ondertoon. Eindelijk, zo klonk het slot van Fleury en Bossuets verhaal, kon het conflict tussen geloof en bijgeloof, tussen goed en kwaad worden beslecht. Zelfs al kende Jezus Christus tijdens zijn leven heel wat sceptici en tegenstanders, na zijn dood vonden volgens het gewijde geschiedverhaal steeds meer ongelovigen de weg naar God.[26] Het enorme aantal bekeringen eerst in het oosten en vervolgens in het westen en de oprichting van de vroegchristelijke kerk die hieruit volgde, zo beëindigde Bossuet zijn betoog, bezorgden het ware geloof 'een manifeste overwinning op alle overige sektes'.[27]

En aangezien ook de profane geschiedenis op de komst van de verlossing was gericht, sloot dit verhaal met dezelfde vaststelling af. God had de verschillende wereldrijken namelijk niet louter omwille van hun zondig en goddeloos gedrag gestraft, zo luidde de redenering. De val van de wereldrijken werd als noodzakelijk beschouwd om de opdracht van de Messias, de wijde verspreiding van Gods woord, te doen slagen. Het profane geschiedenisverhaal was met andere woorden uitgesproken finalistisch. Net zoals de gewijde geschiedenis de tijdelijkheid van het lijden van het volk van Israël centraal plaatste, benadrukte het profane verhaal de vergankelijkheid van de grootmachten, om de bestendigheid van het geloof aan te tonen. Het gevolg van dit finalisme was dat de profane geschiedenis op het einde zowel een neerwaartse als een

25 Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 219. Mijn vertaling.

26 Dat de gewijde geschiedenis tot aan de komst van de Messias een confronterend karakter had, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat Fleury in zijn *Catéchisme historique* een aparte les wijdde aan de 'vijanden van Christus'. Zie Fleury, *Catéchisme historique*, 94-95.

27 Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 338. Mijn vertaling.

opwaartse dynamiek bezat. Want volgens Creviers *Histoire des empereurs romains*, het boek dat de leerkrachten moesten gebruiken voor het onderwijs over het Romeinse keizerrijk, waren de triomf van de religie en de val van het Romeinse Rijk helemaal niet van elkaar te scheiden. 'Het was terwijl het Romeinse verderf steeds groter werd,' zo stelde Crevier, 'dat het christendom, geboren tijdens het bewind van keizer Augustus, zich geleidelijk versterkte, om uiteindelijk onder keizer Constantijn definitief de troon te bestijgen'.[28]

Verlichte ambities voor een nationale geschiedenis

Toen Jean des Roches, een gewezen onderwijzer die door het winnen van historische prijskampen lidmaatschap van de Koninklijke en Keizerlijke Academie voor Wetenschappen en Letteren had verworven, in 1779 het initiatief nam om in het kader van de onderwijshervorming een handboek vaderlandse geschiedenis te schrijven, besefte hij net als de voorgeschreven auteurs voor het onderricht in de universele geschiedenis dat geschiedschrijving veel meer vroeg dan het chronologisch ordenen van feitelijke gegevens.[29] Het verhalen van de nationale geschiedenis, zo stelde hij in 1785 in de prospectus van zijn *Histoire générale des Pays-Bas Autrichiens*, een algemeen overzichtswerk van de Belgische geschiedenis dat hij beoogde te schrijven en waartoe zijn handboek als 'outline' moest dienen, moest volgens een 'goed geordend plan' verlopen.[30] Alleen vond hij niet dat dit plan door de goddelijke voorzienigheid of het bijbelse schema van zonde en verlossing diende te worden gestuurd. In navolging van zijn grote Nederlandse voorbeeld Jan Wagenaar wenste Des Roches een verlicht verhaal te schrijven waarin logische en causale structuren de dynamiek bepaalden. Want, zo dacht hij, de geschiedenis was een 'ketting van gebeurtenissen', samengehouden door oorzakelijke verbanden.[31]

Met deze visie op geschiedenis als een aaneenschakeling van onderling gerelateerde gebeurtenissen uitte Des Roches scherpe kritiek aan het adres van de eigentijdse antiquarische geschiedvorsers. 'Hun duistere kronieken, ontoereikende annalen, en smakeloze overzichten van weetjes,' schreef hij, 'wekten bij de lezer alleen maar verveling op'.[32] Vooral het opsommende en nevenschikkende karakter van de vele lokale en provinciale geschiedenissen, zoals de Brabantse kronieken van Butkens en Haraeus die de onderwijshervormers in 1777 nog hadden voorgeschreven, stuitte Des Roches tegen de borst. In plaats van de geschiedenis te beschouwen als een zo volledig moge-

28 Crevier, *Histoire des empereurs romains* I, viij-ix. Mijn vertaling.
29 In het voorwoord van zijn *Histoire ancienne* bijvoorbeeld, stelde Charles Rollin dat 'de studie van de profane geschiedenis nauwelijks aandacht en tijd zou verdienen, indien ze zich louter zou beperken tot de nutteloze kennis van feiten uit de oudheid, en tot het onbeduidende onderzoek naar data en jaartallen waarin elk van deze feiten zich heeft afgespeeld'. Zie Rollin, *Histoire ancienne* I, vij. Mijn vertaling.
30 Des Roches, *Prospectus d'une histoire générale*, 3.
31 Ibidem, 6-7.
32 Ibidem, 5. Mijn vertaling.

lijke verzameling van feitelijkheden, wenste hij het verhaal over het vaderlandse verleden vanuit de essentie te vertellen.[33] En deze essentie kon volgens hem enkel worden teruggevonden door op zoek te gaan naar de algemene staat van ontwikkeling van een volk zoals die bleek uit hun 'religie, regering, wetten, zeden, handel en kunst'.[34]

Het uitgangspunt van Des Roches' handboek, dat in 1781 onder de titel *Epitomes historiae Belgicae* zou verschijnen, bestond er dus in om aan de hand van causale verbanden te achterhalen hoe godsdienst, bestuursvorm, economie en cultuur van de bevolking van de Zuidelijke Nederlanden, de 'Belgen', zich sinds hun oorsprong tot in de eigen tijd hadden ontwikkeld. Starten deed Des Roches met een uiteenzetting over de hiërarchische staatsstructuur, de barbaarse oorlogstechnieken, het godslasterende bijgeloof, en de strenge (huwelijks)moraal van de verschillende Gallische stammen woonachtig tussen Seine en Rijn tijdens de eerste eeuw voor Christus. Eindigen deed hij met een lofrede op de eigentijdse cultuur- en centralisatiepolitiek van de Oostenrijkse keizerin Maria Theresia. Maar hoezeer begin- en eindpunt van de *Epitomes historiae Belgicae* van een verlichte vooruitgangsvisie getuigden, de overige 560 bladzijden van het boek vertelden grotendeels een ander verhaal. Hoewel onmiddellijk na de bespreking van de staatsvorm, de religie en de zeden van de eerste Belgen in een tweede boekdeel aanzet werd gegeven tot een lineair geschiedenisverhaal door te beschrijven hoe de Romeinen en de missionarissen van het christelijke geloof in de Zuidelijke Nederlanden beschaving en godsdienst introduceerden, werd dit progressiedenken in de hierop volgende boekdelen nooit verder uitgewerkt. Want net als zijn voorbeeld Wagenaar in zijn lijvige *Vaderlandsche historie* (1749-1759), slaagde ook Des Roches er in zijn handboek niet in om volledig afstand te nemen van de antiquarische geschiedschrijving.[35]

In plaats van een vooruitgangsverhaal over het wordingsproces van de eigen beschaafdheid te vertellen, zoals de latere nationale geschiedenissen die nog vóór de Belgische onafhankelijkheid verschenen dat zouden doen, vertoonde de structuur van het handboek *Epitomes historiae Belgicae* - merkwaardig genoeg - heel wat gelijkenissen met de lokale en provinciale kronieken die Des Roches in zijn prospectus bekritiseerde.[36] Zo wist Des Roches in zijn handboek, ondanks zijn verlichte ambities, het provinciale perspectief maar moeilijk te overstijgen. Want al nam hij geen genealogieën van plaatselijke heren of overzichten met de opeenvolging van stadsmagistraten in zijn schoolboek op, toch bevatte het behalve een uitvoerige bespreking van de Brabantse geschiedenis - die volgens Des Roches de hoeksteen van de Belgische geschiedenis tijdens de middeleeuwen vormde - nog altijd uitgebreide indices met de graven

33 Voor meer informatie over het streven naar volledigheid in de achttiende-eeuwse lokale en provinciale historiografie, zie Verschaffel, 'Om de leemten van de tijd te vullen', 86-92.

34 Des Roches, *Prospectus d'une histoire générale*, 6. Mijn vertaling.

35 Voor meer informatie over het samengaan van verlichte visies en antiquarische invloeden in Wagenaars *Vaderlandsche historie*, zie Blaas, 'Het karakter van het vaderland', 27-29.

36 Voor meer informatie over het vooruitgangsverhaal van de nationale geschiedenissen die na Des Roches' *Epitomes historiae Belgicae* verschenen, zie Peeters, *Het labyrint van het verleden*, 23-53.

van Vlaanderen, Henegouwen en Namen, en de hertogen van Luxemburg. Bovendien structureerde Des Roches zijn *Epitomes historiae Belgicae* net als vele kroniekschrijvers volgens een dynastieke orde. Het was de opvolging van graven, hertogen, vorsten en landvoogden die achter de aan zijn humanistische voorbeelden Strada, Grotius en Bentivoglio ontleende indeling in *libri* of boekdelen en *capita* of hoofdstukken schuilging.[37] Elk nieuw boekdeel luidde een regimewissel in de vaderlandse geschiedenis in, terwijl de verschillende *capita* steeds de regeerperiode van één of meerdere vorst(en) bespraken.[38]

Het gevolg hiervan was dat Des Roches' handboek geheel conform de kroniekmatige logica een militair-politiek overzicht bracht. In zowat elk hoofdstuk stonden de levensbeschrijvingen, de politieke beslissingen en de veldtochten van de hertogen, graven, vorsten en andere politieke machthebbers centraal. Gegevens over zeden en gewoonten, religie, handel, wetenschap en cultuur kwamen - in tegenstelling tot de in de prospectus van zijn algemene Belgische geschiedenis geopperde ambities - steeds op de tweede plaats. Vandaar dat Philippe Baert, een achttiende-eeuwse bibliothecaris die lid was van de Keizerlijke en Koninklijke Academie voor Wetenschappen en Letteren, Des Roches' handboek in zijn (onuitgegeven) *Critique contre un ouvrage intitulé Epitomes historiae Belgicae* op dezelfde wijze beoordeelde als toen door geletterden met gewestelijke kronieken gebeurde. Hij bevroeg immers niet zozeer het (filosofische) plan, de gezochte causaliteit of de behandelde soort geschiedenis, maar veeleer de juistheid en de volledigheid van het boek. In zijn kritiek onderzocht hij Des Roches' *Epitomes historiae Belgicae* vooral op twee onvolkomenheden: vergissingen of *erreurs*, en hiaten, lacunes of *omissions*. Van beide legde hij lange lijsten aan, ‘want’ - zo luidde het devies - ‘fouten en tekortkomingen zijn zeldzaam bij een exacte historicus en zelfs niet vergeeflijk in een abrégé, die altijd meer voorzien moet zijn van feiten dan beladen met wetenschappelijke bemerkingen’.[39] Zoals de lokale kronieken verzamelingen van militair-politieke feiten betreffende één bepaalde regio of stad waren, zo beschouwde Baert de *Epitomes historiae Belgicae* duidelijk als een ‘verzameling van gegevens’ over de Zuid-Nederlandse geschiedenis.[40] Uiteindelijk bleek de nationale geschiedenis he-

37 Des Roches prees de zeventiende-eeuwse, Neolatijnse werken van Strada, Grotius en Bentivoglio over de tachtigjarige oorlog vooral omwille van hun voortreffelijke klassiek-retorische stijl. Aangezien geschiedenis op school ondergeschikt was aan het humanistische retorenonderricht, besloot Des Roches immers om zijn handboek in het Latijn te schrijven. Voor meer informatie, zie Meirlaen, ‘Cicero's taal en nauwkeurige feitenkennis’, 44-49.

38 De verschillende *libri* uit de *Epitomes historiae Belgicae* behandelden achtereenvolgens de geschiedenis van de Oude Belgen, de Zuidelijke Nederlanden onder Romeins bewind, de invasies van de Franken en het bestuur van de Merovingers en de Karolingers, de heerschappij van het huis van Lotharingen, de verschillende particuliere vorstendommen tijdens de middeleeuwen, de komst van de hertogen van Bourgondië, en tot slot de Zuidelijke Nederlanden onder Oostenrijks bewind.

39 KB, Hs. II 95 dl. 4, Critique contre un ouvrage intitulé Epitomes historiae Belgicae, ongenummerde pagina. Mijn vertaling.

40 Voor meer informatie over het beoordelen van kronieken tijdens de zeventiende en de achttiende eeuw, zie Verschaffel, ‘De dissertatie’, 125.

lemaal niet zo nieuw, maar gewoon een voortzetting van de traditionele regionale historiografie vanuit een ander, centraliserend geografisch oogpunt.

Twee verhalen, en in de praktijk?

Het schema volgens het welke de universele en de nationale geschiedenis vorm kregen, verschilde grondig. De universele geschiedenis werd vanuit een religieus-christelijke geschiedenisfilosofie gestuurd naar de overwinning van het christendom op het einde van het verhaal. Ze bezat een dubbele verhaallijn, die enerzijds de lineaire progressie van het geloof en anderzijds de systematische op- en neergang van de heidense wereldrijken toelichtte. De nationale geschiedenis daarentegen bevatte geen achterliggende beschouwing die het verhaal samenhang verleende en stuurde naar een alomvattend en verklarend eindpunt. Zij ordende de gebeurtenissen uit het verleden louter per politieke machthebber. Maar in het onderwijs, zo blijkt uit de bewaarde examenprogramma's, werd het verschil in verhalende structuur van beide geschiedenistypes niet als een probleem ervaren. Integendeel, de universele en de nationale geschiedenis leken elkaar eerder aan te vullen dan tegen te spreken. En dit had alles te maken met de manier waarop het religieus-christelijke verhaal van de universele geschiedenis in de praktijk werd gestructureerd.

Aan zowat alle colleges waarvan examenprogramma's bewaard zijn gebleven, werd de dubbele dynamiek van de universele geschiedenis verduidelijkt door zowel de gewijde geschiedenis als de geschiedenis van elk van de wereldrijken in verschillende tijdvakken of 'epochen' onder te verdelen[41]. Het aantal tijdvakken was meestal beperkt tot zes, naar analogie van de zes scheppingsdagen uit het Bijbelboek *Genesis*. Elk tijdvak viel steeds samen met één specifieke fase in het te beschrijven proces van lineaire progressie of cyclische op- en neergang. Zo vertelde de gewijde geschiedenis hoe het volk Gods met de bouw van de tweede tempel en de komst van Jezus Christus in de zesde epoche eindelijk vrijheid verwierf, nadat het volk in de eerste fase door de erfzonde in moreel verval was geraakt, in een tweede tijdvak door de zondvloed voor dit verval was gestraft, in een volgende epoche door Abraham op het rechte pad was geleid, en in een vierde en een vijfde fase van onder het juk van het heidense Egypte en Babylonië was bevrijd. Wat het profane deel van de universele geschiedenis betreft, werd in de eerste epoche gewoonlijk de (mythologische) stichting van de wereldrijken besproken. In het tweede en het derde tijdvak werd vervolgens beschreven hoe elk van deze rijken geleidelijk aan een eigen (staats)structuur en cultuur opbouwde. De vierde en de vijfde fase vertelden dan hoe deze langzame ontwikkeling uitmondde in een ongebreidelde hang naar wereldlijke *grandeur*, en zo op zijn beurt de vernietiging van de rijken in de zesde epoche inluidde.

Maar, wat belangrijker was en de aan de nationale geschiedenis tegengestelde narratieve structuur van de universele geschiedenis uiteindelijk ophief, was dat het geschiedverhaal binnen deze epochen steeds volgens een chronologisch-dynastieke lo-

41 ARA, *KCS* 27A-27B, Programme pour les exercices publics, 1777-1793.

gica werd gestructureerd. Het waren de leiders van het joodse volk en de wereldrijken, zo luidde het in de geschiedenisles, die achtereenvolgens voor hun optreden door God werden beloond of gestraft, en zo hun volk voor- of tegenspoed bezorgden. Wat het profane deel van de universele geschiedenis betreft, was deze keuze om het verhaal op een louter dynastieke wijze te ordenen toch opmerkelijk. Want niet alle voorgeschreven klassieke meesterwerken die voor dit onderdeel waren voorgeschreven, verklaarden de op- en neergang van de wereldrijken door louter de verdiensten van de machthebbers te bespreken. Charles Rollins *Histoire ancienne*, bijvoorbeeld, bevatte naast een dynastiek geordend militair-politiek relaas - dat weliswaar de hoofdmoot van zijn geschiedverhaal uitmaakte - per besproken wereldrijk ook nog afzonderlijke hoofdstukjes waarin de religie, de zeden en gewoonten, en de wetenschappen en kunsten vanuit een religieus-christelijke invalshoek werden beschreven. Alleen, zo blijkt uit de bewaarde examenprogramma's, werd op school amper van deze hoofdstukjes gebruik gemaakt.

De verklaring waarom de verschillende ‘epochen’ van de universele geschiedenis in het onderwijs met een dynastiek verhaal werden ingevuld, had te maken met de moreel vormende waarde die aan de studie van het verleden werd toegekend. Tot in de achttiende eeuw, zo toonde Reinhart Koselleck aan, werd geschiedenis volgens het klassieke ideaal van Cicero als een leermeester voor het heden beschouwd.[42] En ook in de examenprogramma's van de colleges en de verslagen van de onderwijshervormers werd geregeld naar Cicero's adagium ‘historia magistra vitae’ verwezen. Zo beargumenteerde Jean Baptiste Lesbroussart, de retoricaleerkracht van het Koninklijk college in Gent, in een verslag dat hij in 1783 in opdracht van de Oostenrijkse regering in Brussel over de schoolreorganisatie opmaakte, het belang van het ‘nieuwe’ vak geschiedenis met de woorden van Cicero ‘dat wie niet op de hoogte was van de vele gebeurtenissen uit het verleden gedoemd zou zijn om zijn hele leven op een kinderlijke manier beslissingen te nemen’.[43] Om de lessen uit het verleden voor de leerlingen duidelijk te maken, zo ging de redenering verder, was het belangrijk dat de leerkrachten de geschiedenis zo concreet mogelijk beschreven. Net hiervoor bleek een dynastieke indeling die de geschiedenis vertelde aan de hand van levensbeschrijvingen zeer geschikt. De leerlingen leerden veel beter oordelen over goed en zondig gedrag, zo werd gedacht, wanneer ze een verhaal over concrete mensen hoorden, dan wanneer ze zich een abstracte moraalles of geschiedfilosofie moesten eigen maken. ‘Want’, zo luidde het in Lesbroussarts verslag, ‘de biografieën van leiders als Cyrus, Alexander, Parmenion of de Ptolemeën, bieden voor de leerlingen juist een onuitputtelijke bron aan concrete na te volgen of te verwerpen voorbeelden van deugdelijkheid, matigheid en vroomheid bij de enen, en zonde, heerszucht en ongeloof bij de anderen’.[44]

Door op het leven en het optreden van politieke leiders te focussen, ging het in

42 Koselleck, ‘Historia Magistra Vitae’, 38-66.
43 Lesbroussart, *De l'éducation belgique*, 92. Mijn vertaling.
44 Ibidem, 183-184. Mijn vertaling.

de klas onderwezen verhaal van de universele geschiedenis sterk lijken op de vaderlandse geschiedenis uit Des Roches' handboek. Bovendien, zo blijkt, waren morele oordelen ook niet afwezig in het dynastieke verhaal van de nationale geschiedenis dat op school werd aangeleerd. Een uitzonderlijk bewaard gebleven schriftje uit 1792, dat volgens een toelichting in de marge afkomstig was uit het minderbroedercollege van Poperinge en bestemd leek voor het onderricht in de retoricaklas van het bisschoppelijk college van Menen, toont aan dat tijdens de vaderlandse geschiedenisles niet enkel aandacht werd besteed aan genealogische gegevens, overzichten van verworven vorstendommen en adellijke titels, opsommingen van gevoerde militaire campagnes en beschrijvingen van hofintriges. Het gebeurde ook dat de deugdelijkheid van het optreden van een hertog, graaf, vorst of keizer in een aantal woorden of een afsluitende zin werd geëvalueerd. Zo werd het bewind van de Bourgondische hertog Filips de Goede in het schriftje als 'volledig schoon, met sterke hand, niet ongelukkig, maar met beminde vrede, [...], zodat de bevolking onder zijn gezondheid en welbehagen leefde' omschreven, gold het bestuur van keizer Karel V als 'wijs, sterk en gelukkig', en werd het beleid van de Spaanse vorsten als Filips IV en Karel II als 'onbekwaam' getypeerd.[45] En ook tijdens de eerste jaren na de onderwijshervorming, wanneer de nationale geschiedenis in vele colleges nog een lokale of provinciale invulling kreeg, werden morele oordelen geveld over het handelen van regionale bestuurders. Het examenprogramma van het Theresiaans college van Brussel uit 1780, bijvoorbeeld, vermeldde dat voor de nationale geschiedenis niet enkel een overzicht van de opeenvolging van Brabantse hertogen werd onderwezen, maar dat ook 'hun fouten, hun deugden, en hun voornaamste verwezenlijkingen' werden besproken.[46] Zoals de universele geschiedenis kregen dus ook de dynastieke beschrijvingen van de nationale geschiedenis uiteindelijk een exemplarisch karakter. Het gevolg was dat de hele geschiedenis die aan de leerlingen werd aangeleerd één lange, chronologisch geordende portrettengalerij van grote mannen werd.

Besluit: het verhaal van de moraal

Het was in de morele vorming dat de universele en de nationale geschiedenis samenkwamen. De idee dat de levenslessen die de leerlingen uit het verleden moesten trekken best zo concreet mogelijk werden voorgesteld, zorgde ervoor dat het verhaal van de universele en de nationale geschiedenis in de klas veel minder verschilde dan in de voorgeschreven (meester)werken. Want niet de geschiedfilosofische reflecties over de op- en neergang van de wereldrijken of de (beoogde) lineaire vooruitgangsgedachte van de gewijde en de vaderlandse geschiedenis, maar herkenbare biografische beschrijvingen van grote mannen stonden in de geschiedenisles centraal. Zowel de universele als de nationale geschiedenis, zo bleek, vertelden uiteindelijk een verhaal waarin de handelingen en beslissingen van historische figuren, als in vorstenspie-

45 ARA, *KCS* 27A-27B, Programmes pour les exercices publics, 1777-1793.
46 ARA, *KCS* 27A-27B, Programmes pour les exercices publics, 1777-1793.

gels, volgens een stereotiep patroon van algemeen navolgbaar tot verwerpelijk werden voorgesteld.

Opmerkelijk is dat deze twee verhalen vol levensbeschrijvingen ook chronologisch perfect op elkaar aansloten. Want door de oorsprong van het Belgische volk in zijn *Epitomes historiae Belgicae* aan het einde van het Romeinse Rijk te plaatsen, een beslissing waarmee trouwens niet alle achttiende-eeuwse geleerden instemden, startte het verhaal van het vaderland wanneer dat van de wereldrijken eindigde.[47] Belangrijk bij dit verbinden van beide geschiedenisverhalen was dat ook Des Roches de thematiek van de algemene verspreiding van het christelijke geloof in zijn relaas verwerkte. De eerste hertogen, graven en vorsten van het vaderland, zo luidde het, hadden zich allen bekeerd tot de nieuwe godsdienst die in de vierde eeuw na Christus de bovenhand had gehaald. Hierdoor leek het alsof hun levensbeschrijvingen deel uitmaakten van het eeuwigdurende rijk dat volgens Daniëls profetie op de ondergang van het laatste wereldrijk volgde, en versmolten de universele en de nationale geschiedenis in het onderwijs uiteindelijk tot één lang en samenhangend verhaal: het verhaal van de christelijke moraal.

Over de auteur
Matthias Meirlaen (1984) studeerde cultuurgeschiedenis van de nieuwste tijd aan de Katholieke Universiteit Leuven (2002-2006). Momenteel is hij als Aspirant van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek verbonden aan de onderzoekseenheid Cultuurgeschiedenis vanaf 1750 van de Katholieke Universiteit Leuven, waar hij een proefschrift voorbereidt over het achttiende- en negentiende-eeuwse geschiedenisonderwijs in de Zuidelijke Nederlanden.
E-mail: matthias.meirlaen@arts.kuleuven.be

Literatuurlijst

Bronnen

Algemeen Rijksarchief Brussel (ARA), *Koninklijke Commissie voor de Studies (KCS)* 27A-27B, Programmes pour les exercices publics; examen des thèmes, versions, etc., 1777-1793.
Algemeen Rijksarchief Brussel (ARA), *Koninklijke Commissie voor de Studies (KCS)* 28A-28B, Programmes pour les exercices publics; examen des thèmes, versions, etc., 1777-1793.

47 Met name de Henegouwse markies François Gabriel Joseph du Chasteler, die ook lid was van de Koninklijke en Keizerlijke Academie voor Wetenschappen en Letteren, verkondigde in 1779 in een toespraak aan deze Academie dat de geschiedenis van de Zuidelijke Nederlanden niet aanving met de Romeinse of de Frankische periode, maar pas ontstond wanneer de verschillende middeleeuwse graafschappen en hertogdommen door ‘soevereine erfgenamen en particuliere wetten’ werden bestuurd. Voor meer informatie, zie Mantels, ‘un écrivain patriot’, 17-34.

Algemeen Rijksarchief Brussel (ARA), *Manuscrits divers* 2691, Recueil de pièces touchant la commission royale des études ainsi que l'enseignement en Belgique, 1775-1782.
Koninklijke Bibliotheek Brussel (KB), *Handschriftenverzameling (Hs.)* II 95 deel 4, P. Baert, *Critique contre un ouvrage intitulé Epitomes historiae Belgicae etc. par Des Roches*, s.d.

J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*. J. Truchet (ed.) (Parijs, 1966).
J.B. Crevier, *Histoire des empereurs romains, depuis Auguste jusqu'à Constantin* XII (Parijs: Saillant, Desaint, 1763-1771) in-12°.
J. des Roches, *Epitomes historiae Belgicae. In usum Scholarum Belgicae* II (Brussel: typis regiae academiae, 1781-1782) in-12°.
J. des Roches, *Prospectus d'une histoire générale des Pays-Bas autrichiens* (Antwerpen: J. Grangé, 1785) in-4°.
C. Fleury, *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne* (Brussel: P.A. Brück Arlon, 1778) in-12°.
J.B. Lesbroussart, *De l'éducation belgique, ou réflexions sur le plan d'études, adoptés par sa majesté pour les collèges des Pays-Bas Autrichiens, suivies du développement du même plan dont ces réflexions forment l'apologie* (Brussel: Lemaire, 1783) in-12°.
Plan provisionnel d'études ou instructions pour les professeurs des classes respectives dans les pensionnats, collèges ou écoles publiques aux Pays-Bas (s.l.: s.n., 1777).
C. Rollin, *Histoire ancienne des Egyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Mèdes et des Perses, des Macédoniens, des Grecs* VI (Parijs: la veuve Estienne, 1740) in-4°.

Werken

P. Blaas, 'Het karakter van het vaderland. Vaderlandse geschiedenis tussen Wagenaar en Fruin (1780-1840)', in: P. Blaas, *De burgerlijke eeuw. Over eeuwwenden, liberale burgerij en geschiedschrijving* (Hilversum 2000) 24-45.
E. Breisach, *Historiography. Ancient, Medieval & Modern* (Chicago 1983).
E. Hubert, 'Les réformes de Marie-Thérèse dans l'enseignement moyen aux Pays-Bas', *Revue de l'Instruction publique* 26 (1883) 185-202 en 217-231.
D. Kelley, *Faces of History. Historical Inquiry from Herodotus to Herder* (New Haven 1998).
R. Koselleck, 'Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte', in: R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main 1979) 38-87.
P. Lenders, 'Koninklijke Commissie voor de Studies', in: E. Aerts, M. Baelde en H. Coppens (ed.), *De centrale overheidsinstellingen van de Habsburgse Nederlanden (1482-1795)* II (Brussel 1994) 938-947.
D. Leyder, *De Staat en het Latijns onderwijs in de Oostenrijkse Nederlanden (1713-1777-1789). Achtergronden, mechanismen en impact van de allereerste Staatsinterventie in de vorming van de maatschappelijke elite*, Doctoraatsverhandeling Universiteit Gent, december 2005.
D. Leyder, 'L'état de la classe, l'État dans la classe. Une tentative de contrôle sur l'enseignement moyen dans les Pays-Bas autrichiens (1777-1794)', *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 83 (2005) 1155-1174.

R. Mantels, ‘Un écrivain patriot. De markies du Chasteler in het historisch bedrijf van de Oostenrijkse Nederlanden’, *De achttiende eeuw: documentatieblad van de Werkgroep achttiende eeuw* 37/1 (2005) 17-34.
M. Meirlaen, ‘Cicero's taal en nauwkeurige feitenkennis. De zoektocht naar geschikte hand-

boeken voor het vroegste geschiedenisonderwijs aan de Zuid-Nederlandse Latijnse scholen (1777-1794)', in: A. Van Gorp en N. Bakker (ed.), *Materiële schoolcultuur: over artefacten als bron in de onderwijsgeschiedenis* (Assen 2008) 34-55.
A. Momigliano, 'Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.', in: A. Momigliano (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963) 79-99.
A. Momigliano, 'The Origins of Universal History', in: A. Momigliano, *On Pagans, Jews and Christians* (Scranton 1987) 31-57.
E. Peeters, *Het labyrint van het verleden: natie, vrijheid en geweld in de Belgische geschiedschrijving 1787-1850* (Leuven 2003).
A. Pons, '"Histoire idéale éternelle" et "histoire universelle" chez Vico', *Noesis* 8 (2006), http://noesis.revues.org/document123.html (19 februari 2009).
J. Roegiers, 'Tussen vrijheid en trouw: het identiteitsbesef in de Oostenrijkse Nederlanden', in: K. Deprez en L. Vos (ed.), *Nationalisme in België: identiteiten in beweging 1780-2000* (Antwerpen 1999) 29-42.
J. Stengers, *Les racines de la Belgique jusqu'à la Révolution de 1830* (Brussel 2000).
K. Tilmans, 'De ontwikkeling van een vaderland-begrip in de laat-middeleeuwse en vroeg-moderne geschiedschrijving van de Nederlanden', *Theoretische Geschiedenis* 23/1 (1996), 77-110.
M. Van Hamme, 'Contribution à l'étude de la réforme de l'enseignement secondaire sous le régime autrichien', *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 24 (1945) 109-137.
T. Verschaffel, 'Om de leemten van de tijd te vullen. Genres in de Zuidnederlandse historiografie van de achttiende eeuw', *Feit & Fictie* 1 (1993) 85-101.
T. Verschaffel, *De hoed en de hond. Geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden 1715-1794* (Hilversum 1998).
T. Verschaffel, 'De dissertatie. Onderzoek in een verlicht decor', in: J. Tollebeek, T. Verschaffel en L. Wessels (ed.), *De palimpsest: geschiedschrijving in de Nederlanden 1500-2000* II (Hilversum 2002) 123-141.